Mustafa ÖZTÜRK

Kur'an ve Tefsir Kültürümüz

ANKARA OKULU

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

1965'te Giresun/Keşap/Kaşaltı köyünde doğdu. 1983'te Giresun İmam-Hatip-Lisesinden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1987-1999 yılları arasında İçel/Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında "Muvaffakuddîn el-Kevâşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında "Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği" isimli teziyle doktorasını tamamladı. 2003'te Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına yardımcı doçent olarak atandı. 2005'te "Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği" isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu. Hâlen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri bölüm başkanı olarak görevini sürdürmektedir.

Yüz küsur kadar makâlesi ve elli civarında tebliği bulunan ÖZTÜRK'ün *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı Kur'an çevirisi dışında yayımlanan kitapları şunlardır: (1) *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003; (2) *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014; (3) *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004; (4) *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004; (5) *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005; (6) *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010; (7) *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008; (8) *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008; (9) *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009; (10) *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011; (11) *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (12) *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (13) *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (14) *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (15) *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (16) *Söyleşiler, Polemikler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Ankara Okulu Yayınları: 106

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.
Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: Ankamat Mat. Ltd. Şti
Birinci basım: Ocak 2008
İkinci basım: Mart 2010
Üçüncü basım: Ocak 2014
Dördüncü basım: Ekim 2015

ISBN 978-9944-162-07-4

Ankara Okulu Yayınları
Şehit Mehmet Baydar Sokak 2/A Maltepe/Ankara
Tel: (0312) 341 06 90 Faks: (0312) 341 06 95
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Kur'an ve Tefsir Kültürümüz

Mustafa ÖZTÜRK

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2015

Canım oğullarım Taha Erdem ve Ahmet Eren'e ...

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 7

1. Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti 11

2. Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine 35

3. Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme 65

4 Tefsir Geleneğinde Ehl-i Kitapla İlgili Bazı Telakkilerin Bilgi Değeri 99

5. Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış 135

6. Modernitenin Meydan Okumaları Bağlamında Tefsirin İmkân ve Sınırları 167

7. Oksidentalizm ve Afgânî-Abduh Ekolü 193

KAYNAKÇA 227

DİZİN 235

SUNUŞ

Bu kitap son birkaç yıllık zaman zarfında makale ve sempozyum bildirisi olarak telif edilen yedi yazıdan oluşmaktadır. Yazıların kahir ekseriyetinin Kur'an ve tefsir bağlamında farklı anlayışların tahlil ve tenkidini içeriyor olmasından dolayı kitaba "Kur'an ve Tefsir Kültürümüz" şeklinde bir isim koymayı uygun gördük. Ana çerçevesi dışında tematik bütünlük arzetmeyen bir dizi makaleyi kitaplaştırmamızın temel sebebi, eserlerimize ilgi gösteren kimi okurların muhtelif dergilerde yayımlanan yazılarımıza ulaşma isteklerine muhatap olmamızdır.

Kitaptaki yazıların ilki "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti" başlığını taşımaktadır. *İslâmî İlimler Dergisi*'nde aynı başlıkla yayımlanan [cilt:1, yıl: 1, sayı: 2, Güz-2006] bu yazıda Kur'an'ın tarihsel bir hitap olduğu tezi savunulmuştur. Bu bağlamda zikrettiğimiz bilgi, görüş ve düşüncelerin tümü gerek literatür gerek terminoloji olarak İslâmî geleneğe ait çerçeve içinde sunulmaya çalışılmıştır. Bu itibarla Kur'an ve tarihsellik meselesine fikrî nesep tayininde bulunan kimi araştırmacıların argümanlarına hiçbir atıfta bulunulmamıştır. Keza tarihsellik, tarihselcilik ve tarihsicilik gibi terimlerin Hıristiyan Batı geleneğindeki anlam içerikleri ile tarihselci yaklaşımın Batı'daki temsilcileri hakkında da hiçbir şey söylenmemiştir.

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Salim Öğüt bu makalemize reddiye olarak bir kitap kaleme almıştır. Sayın Öğüt, henüz okuyup inceleme imkânı bulamadığımız kitabındaki görüşlerini *İslâmî İlimler Dergisi*'nde [cilt: 2, yıl: 2, sayı: 1, Bahar-2007] yayımladığı "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti Başlıklı Yazı Üzerine" başlıklı makalede özetlemiştir. Gerek Kur'an ve tarihsellik konusunun ilmî düzeyde tartışılmasına katkıda bu-

lunması, gerekse bahis konusu makalemizdeki kimi görüş ve düşüncelerimizi daha müdellel kılmamıza vesile olması hasebiyle Sayın Öğüt'e müteşekkiriz.

İkinci yazı, "Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine" başlığıyla *İslâmiyât* dergisinde [cilt: 8, sayı: 4, Ekim-Aralık 2005] yayımlanmıştır. Bu yazı Türkiye'deki birçok Müslümanın Kur'an'ı yorumdan arındırılmış biçimde anlama hevesiyle okudukları meallerin ciddi hatalar içerdiğini serimlemek maksadıyla kaleme alınmıştır. Takdir edileceği üzere bir makale kapsamında tüm ayetlerin mealini incelemek mümkün değildir. Bu yüzden, çalışmamız 10/Yûnus suresinin mealindeki kayda değer hataların tahliliyle sınırlı tutulmuştur. Makaledeki diğer bir sınırlılık da incelemeye konu olan meallerle ilgilidir. Zira tek sure çerçevesinde bile olsa tüm mealleri bir makale kapsamında değerlendirmek mümkün değildir. Bu itibarla makalede zikredilen hatalı çeviri örnekleri sadece beş mealden seçilmiştir.

Üçüncü yazı, "Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme" başlığıyla *Marife* dergisinde [yıl: 5, sayı: 3, Kış-2005] yayımlanmıştır. Bu yazıda Sünnî geleneğe ait ilim mirasının en önemli cüzlerinden birini oluşturan tefsir kitaplarının ne maksatla telif edildikleri, ne düzeyde orijinal oldukları ve temelde hangi kaynaklara dayandıkları gibi konular üzerinde durulmuştur.

Dördüncü yazı, "Kur'an'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı" [12-13 Mayıs 2006, Konya] konulu sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur. Bu yazıda özellikle erken dönem müfessirlerin Ehl-i Kitap hakkında ne düzeyde bilgi sahibi oldukları, bu alandaki bilgilerinin hangi kaynaklara dayandığı gibi meselelere açıklık kazandırmaya çalışılmış ve bu bağlamda özellikle Tevrat, İncil ve tahriften söz eden ayetlere ilişkin geleneksel yorumlar tahlil ve tenkit edilmiştir.

Beşinci yazı, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış" başlığıyla *İslâmiyât* dergisinde [cilt 7, sayı: 4, Ekim-Aralık 2004] yayımlanmıştır. Yazının ilk kısmında çağdaşlık kavramının ne anlama geldiği, İslâm dünyasın-

da ne şekilde algılandığı gibi konular üzerinde durulmuştur. Daha sonra ise Hint Alt kıtası, Mısır ve Türkiye'de son devir Kur'an ve tefsir çalışmalarının temel karakteristikleri incelenmeye çalışılmıştır.

Altıncı yazı bir sempozyum bildirisi olarak hazırlanmış ve "Geistiges Erbe des Islam I: Islamische Theologie heute" konulu uluslararası sempozyumda [Johann Wolfang Goethe Üniversitesi, 27-28 Nisan 2007, Frankfurt-Almanya] "Modernitenin Meydan Okumaları Bağlamında İslâm Tefsirinin Ufukları" (Horizonte der Koranexegese im Hinblick auf Herausforderungen der Moderne) başlığıyla sunulmuştur.

Yedinci ve son yazı ise, "Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü" başlığıyla *Marife* dergisinin Oksidentalizm konulu özel sayısında [yıl: 6, sayı: 3, Kış-2006] yayımlanmıştır. Aslında bu yazının içeriği, başlığından da anlaşılacağı gibi, kitaptaki diğer yazılardan oldukça farklıdır. Fakat çağdaş dönem tefsir geleneği dikkate alındığında Muhammed Abduh'un bu geleneğe çok büyük bir katkısı vardır. Dolayısıyla bu yazı, hocası Afgânî'yle birlikte Abduh'un düşünce dünyasına oksidentalizm/garbiyatçılık bağlamında bir ışık tutması hasebiyle faydadan hâli olmayacaktır.

Bütün bu yazılardaki birçok fikir, düşünce ve yorum Sünnî gelenekteki yaygın ve yerleşik kabullere aykırılık arzetmesi sebebiyle muhtemelen tenkide uğrayacaktır. İlmî değeri haiz olmak şartıyla her türlü tenkide açığız. Bununla birlikte eleştiri adına kaleme alman pespaye metinlere cevap vermeyi zül addettiğimizi de belirtmek isteriz.

Mustafa ÖZTÜRK
Adana-2007

KUR'AN'IN TARİHSEL BİR HİTAP OLUŞ KEYFİYETİ

Giriş

Kur'an ve tarihsellik, özellikle AB eksenli dış politikayla ilgili bazı gelişmelere yönelik bir tepki olarak ülke ikliminde -maalesef- ulusalcı damarın kabarması ve buna koşut olarak da İslâmî düşünce alanında katı gelenekçiliğin bir dizi süreli yayın vesilesiyle tekrar hayatiyet kazanması hasebiyle belirgin bir ilgi kaybına uğramış gözükse de gerçekte tüketilmemiş ve bidayetteki öneminden hemen hiçbir şey yitirmemiş bir tartışma konusudur.

Bilindiği gibi, yakın geçmişte birçok kitap, makale ve sempozyum bildirisine de konu olan tarihsellik tartışması genellikle Kur'an ahkâmının aktüel değeri bağlamında sürdürülmektedir. Kur'an'ın tüm insanlara ve tüm zamanlara gönderilmiş bir kutsal metin olduğuna inananlara -ki Müslümanların kahir ekseriyeti böyle inanmaktadır- göre Allah hüküm vazederken muhtemel ve müstakbel gelişmelerin tümünü hesaba katmıştır. Bu yüzden, O'nun vazettiği ahkâmın işlerlik kazanmasına imkân tanıyacak durumların mütemadiyen vücut bulması mukadderdir. Çünkü bu anlayışa göre Kur'an Allah'ın ezelî-kadîm vasfını haiz kelam sıfatının bir yansımasıdır. Allah nesneler dünyasına ilişkin her şeyi sınırsız ilim ve iradesiyle ihata ettiğine göre Kur'an'ın nazil olmasından sonraki tüm gelişmeler de ilâhî planda hesaba katılmış olmalıdır. Binaenaleyh Kur'an'daki yüzlerce ayet her ne kadar özel bir sebep üzerine vahyedilmiş olsa da sebebin tarihselliği/yerelliği hükmün evrenselliğine engel değildir.

Hemen belirtelim ki Müslümanlar arasında yaygın kabul gören ve hatta bir iman esası gibi telakki edilen bu görüşlere katılmıyoruz. Ayrıca Kur'an'daki tarihselliğin ahkâmla sınırlı olduğunu da düşünmüyoruz. Kanaatimizce Kur'an bazı temel mesajları hariç tamamen tarihseldir. Hatta tüm peygamber-

lerin ortak mesajını teşkil eden tevhid inancına ilişkin bazı Kur'an ifadeleri dahi tarihsel unsurlar içermektedir. Keza bütün peygamberlerin mesajında bulunması hasebiyle tarih-üstülük vasfını haiz bir inanç umdesi olan ahiret konusuna ilişkin tasvirler de yerel ve tarihsel karakterlidir. Bu konularla ilgili düşüncelerimizi serimlemeden önce Kur'an'ın nüzul gayesiyle ilintili yerellik-tarihsellik hakkında birkaç önemli hususa işaret etmek faydalı olacaktır.

Kur'an'ın Nüzulü ve Nüzul Gayesi Bağlamında Tarihsellik

Müslümanların kahir ekseriyetine göre Kur'an tüm insanlara ve tüm zamanlara gönderilmiş bir kitaptır. Bu itibarla her bakımdan evrensel ve tarih-üstüdür. Bizce bu yaygın ve yerleşik anlayış Kur'an'ın bazı sarih beyanlarına ters düşmesi nedeniyle tartışmaya açıktır. Bilindiği gibi muhtelif ayetlerde Kur'an'ın dil ve hüküm itibariyle Arapça olduğu bildirilmiştir.[1]

Dil salt edilgen bir araç olmadığı gibi salt bir yansıtıcı da değildir. Aksine dil etkin bir biçimlendirme ve yaratma aracıdır. Nitekim her dil dış dünyayı, ruhsal ve fiziksel gerçekliği kendine özgü biçimde yorumlar, yapılaştırır ve kavramlaştırır. Bir dünya görüşü, eşyaya yönelik bir bakış açısı ortaya koyar. Nesnel gerçeliğin öznel algılanış ve anlatılışını sağlayan bir çerçeve sunar. Denebilir ki insan bir anlamda dil, dil de birçok yönden toplum demektir. Çünkü dil toplumsal yaşamla karışıp kaynaşır, birçok bakımdan onun yazgısını paylaşır. Diğer bir ifadeyle, her dil belli bir toplum içinde, kendine özgü bir kültür ve uygarlık çerçevesinde biçimlenir. Bu itibarla her dilin belli bir toplumu yansıttığı ya da bir toplumun örf, âdet, inanç, hayat felsefesi gibi birçok özelliğinin dile yansıdığı söylenebilir.[2] Bu durum Kur'an dili için de geçerlidir. Netice itibariyle Kur'an'ın gerek dil ve hüküm cihetiyle Arapça olması, hitabın bütünüyle Arapların algı ve idrak dünyasına uygun biçimde kurgulanmış olmasını ifade eder.

1 12/Yûsuf 2; 13/Ra'd 37; 20/Tâ-hâ 113; 39/Zümer 28; 41/ Fussilet 3.
2 Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara 2004, s. 208-209.

Öte yandan Hz. Peygamber'in genelde Arap toplumunu özelde de Kureyş kabilesini, diğer bir deyişle Mekke ve çevresinde yaşayan müşrik Arapları uyarması için gönderildiğini bildiren ayetler Kur'an hitabının tarihsel ve yerel oluşunu gösterir.[3] Keza Kur'an'ın hem Hz. Peygamber hem de kavmi için bir şan ve şeref vesilesi olduğunu belirten ayetler de yine aynı noktayı işaretler.[4] Nitekim 43/Zuhruf 44. ayette geçen *innehû le-zikrun leke ve li-kavmike* ibaresindeki *kavm* kelimesi İbn Abbas, Mucâhid, Katâde ve Süddî gibi sahabe ve tabiin ulemasının yanı sıra diğer bütün müfessirlerce de Kureyş'e hamledilmiştir. Sahabe ve tabiin âlimlerince, "*Kur'an hem senin hem de kavmin Kureyş için bir şan ve şereftir*"[5] şeklinde yorumlanan bu ayete müteahhir dönemlerde "*Kuran hem senin hem de kavmin için bir öğüttür*" şeklinde bir mana takdir edilmiştir.[6] Bu yorum özellikle Müslümanlar ile Hıristiyanlar ve Yahudiler arasındaki polemikler muvacehesinde bir inanç umdesine dönüşmüş olması kuvvetle muhtemel gözüken, "Kur'an tüm insanlara gönderilmiş evrensel bir kitaptır" şeklindeki anlayışın ürünüdür.

Kanaatimizce çoğu zaman hesabı verilmeden savunulan evrensellik söylemi gerçekte slogan düzeyinde bir söylemden ibaret olup sahici bir değer içermemektedir. Kaldı ki bu söylem, daha önce de kısaca ifade edildiği üzere, Kur'an'ın sarih beyanlarına aykırıdır. Çünkü 6/En'âm 92, 36/Yâsîn 6 ve 42/Şûrâ 7. ayetlerde Kur'an'ın Hz. Peygamber'e Kureyş'i, Mekke ve çevresinde yaşayan müşrik Arapları uyarmak için gönderildiği bildirilmektedir. Özellikle 6/En'âm 92. ve 42/Şûrâ 7. ayetlerde Hz. Peygamber'e yüklenen tebliğ misyonu, "ümmü'l-kurâ" (şehirlerin anası ya da anakent) halkını ve çevresindekileri uyarmak" şeklinde tayin edilmiştir. Ümmü'l-kurâ tabirinin Mekke'ye işaret ettiğinde en ufak bir şüphe yoktur. Nitekim bu tabir hemen bütün meallerde de "Mekkeliler" veya

3 6/En'âm 92; 36/Yâsîn 6; 42/Şûrâ 7.
4 21/Enbiyâ 10; 43/Zuhruf 44.
5 Bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-kur'ân*, Beyrut 1999, XI. 191.
6 Bkz. Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'ân*, Beyrut 1988, XVI. 63.

"Mekke halkı" şeklinde tercüme edilmiştir.[7] Mekke'nin çevresine gelince, "çevre" kelimesinin medlulünü "bütün dünya sathı" şeklinde tayin etmenin çok romantik bir yorum olduğunu izah etmeye gerek yoktur. Bu fikrimize yönelik muhtemel bir itiraz karşısında, 17/İsrâ 1. ayette geçen *bârekná havlehû* ibaresine, "[bütün dünya olarak] çevresini mübarek kıldığımız" ve/veya 2/Bakara 17. ayette geçen *felemmâ edâet mâ havlehû* ibaresine, "Işık onun çevresini, yani bütün dünyayı aydınlattığı zaman" şeklinde bir anlam takdir etmenin ne kadar doğru olduğunu yahut bu ayetlerde geçen *havle* kelimesine "yakın çevre" anlamı yüklenirken Mekke'nin çevresine niçin "bütün dünya" şeklinde bir anlam takdir edildiğini sormak gerekir.

Kur'an'ın nüzul gayesine ilişkin yerellik olgusu son dönemde İzzet Derveze ve Süleyman Ateş gibi bazı müfessirlerce de dile getirilmiştir. Mesela Ateş, 22/Hac 78. ayet münasebetiyle Hz. Peygamber'in ilk hedefinin kendi kavmini Müslüman yapmak olduğunu, dolayısıyla "*Ey insanlar!*" şeklindeki Kur'an hitaplarının "Ey Araplar!" şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.[8] İzzet Derveze ise 2/Bakara 143 ve 22/Hac 78. ayetlerde zikredilen vasıfların Araplara mahsus olduğuna dikkat çeker ve bilhassa 22/Hac 78. ayetteki, "*Size atanız İbrahim'in inanç sistemini benimsemeyi öneren de O'dur*" mealindeki ifade üzerine şunları söyler: "Ayette Hz. İbrahim ile Araplar arasındaki kan bağına dikkat çekilmiştir. Tabiatıyla, 'atanız İbrahim' ibaresinde de sadece Araplar kastedilmiştir. Burada başka bir milletin kastedildiğini söylemek gerçeği yansıtmaz. Çünkü Araplar nesep yönünden kendilerini Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'e dayandırıyorlardı."[9]

Kısaca söylemek gerekirse Kur'an nazil olduğu vasatta evrensellik iddiasında bulunmamaktadır. Bu noktada özellikle

7 Mesela bkz. Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı, *Ayet Ayet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)*, İzmir 2003; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara 2004; Ali Fikri Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâl-i Âlîsi*, Ankara 2002; Ahmed Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*, İstanbul trz.

8 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul trz., VI. 54.

9 M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Vahdettin İnce-Mustafa Altınkaya, İstanbul 1997, V. 147.

34/Sebe 28. ayetteki *kâffeten li'n-nâs* ibaresine istinaden Hz. Peygamber'in tüm insanlara gönderildiği söylenebilir. Fakat bu bir yorumdur. Zira klasik tefsirlerde mezkûr ibareye dair iki yorum mevcuttur. Bizce daha makul olan diğer yoruma göre *kâffe* kelimesi ilgili ayette "engel olmak, alıkoymak" anlamında kullanılmıştır. Buna göre ibarenin aslı *kâffen li'n-nâs*'tır. Kelimenin sonundaki ta harfi mübalağa içindir.[10] Hülasa, ayetteki *ve-mâ erselnâke illâ kâffeten li'n-nâs* ibaresi Hz. Peygamber'in insanları, yani Mekke ve çevresindeki müşrik halkı şirk inancından vazgeçirmek maksadıyla gönderildiğini ifade eder.[11] İlgili ayette geçen "insanlar" (en-nâs) kelimesine Mekke ve çevresindeki insanlar şeklinde bir mana verilmesine itiraz edenlerin, Kur'an'daki "*Ey insanlar!*" şeklindeki hitaplara klasik dönemlerdeki müfessirlerce, "Ey Mekke halkı!" şeklinde mana verildiğini göz ardı etmemeleri gerekir.[12] Keza birçok ayetteki *ve-mine'n-nâsi* ibaresiyle de vahyin nazil olduğu dönemde Mekke'de veya Medine'de yaşayan belli bir insana veya bir zümreye işaret edildiği müsellemdir. Bu gerçeği görmek için klasik tefsirlerdeki rivayet malzemesine bakmak yeterlidir.

Kur'an dil-lisan düzeyinde de evrensellik iddiası içermez. Çünkü Kur'an Arapların diliyle inzal edilmiştir. Bazı ayetlerde açıkça belirtildiğine göre Kur'an'ın Arapça olarak inzal ediliş nedeni akletme, dolayısıyla düşünme ve anlamadır.[13] Kur'an'ın Arapça oluşu ile akletme arasındaki ilinti çok sarihtir ki Araplar için anlamlıdır. Nitekim Kur'an'ın Hz. Peygamber'e Arapça olarak vahyediliş gerekçesini, "Mekke ve çevresinde yaşayan insanları uyarmak" şeklinde belirten 42/ Şûrâ 7. ayet bu gerçeğin en müşahhas delilidir. Kaldı ki ana dili Türkçe veya İngilizce olan insanlara, "Daha iyi anlamanız için bu Kur'an'ı Arapça olarak indirdik" demek abes olsa gerektir. Kısacası, Arapça nazil olan Kur'an dil düzeyinde de evrensel değil, yerel ve tarihseldir. Burada hemen belirtelim ki Kur'an'ın Arabîliği

10 Ebû Hayân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, Beyrut trz., VII. 281; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 192.
11 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut 2004, XXV. 224; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 192.
12 Bu konuda Celâleyn tefsirine göz atmak yeterlidir.
13 Bkz. 12/Yûsuf 2; 43/Zuhruf 3.

salt lisana ilişkin bir niteleme değil lisanı kendisinden bağımsız sayamayacağımız kültür ve zihniyeti de kapsayan bir nitelemedir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi her dil belli bir toplumu yansıtır. Diğer bir deyişle bir toplumun yaşam tarzı, gelenekleri, görenekleri, dünya görüşü, inançları, kültür ve sanata katkıları o toplumun diline yansır.

Sırası gelmişken şunu da belirtelim ki dil, üslup ve ifade düzeyindeki mükemmelliğe atfen Kur'an'ın Arapça değil "Rabça" olduğuna ilişkin popüler söylem de gerçeğe tekabül etmemektedir. Çünkü Kur'an'da son derece beliğ ifadeler mevcut olduğu gibi lahn tartışmasına konu olan sorunlu ibareler de mevcuttur. Diğer bir deyişle, Kur'an'da îcâz olduğu kadar ıtnâb, itâle ve tatvîl de vardır. Azımsanamayacak ölçüde tekrarlar vardır. Keza ayetlerin son hecelerinde ses uyumu (seci/nesir kafiyesi) sağlamak için, geçmiş zaman kalıbı yerine şimdiki zaman kalıbı kullanmak, tekil yerine çoğul, dişil yerine eril zamirler kullanmak, bazı özel isimlerin özgün şeklini değiştirmek, kelimelerin sonuna harf eklemek, harf düşürmek ve hatta "*üzerine çıktıkları/çıkacakları merdivenler*" şeklinde tercüme edilen *ve-meârice aleyhâ yezharûn* (43/Zuhruf 33) ibaresinde olduğu gibi manaya katkısı bulunmadığı halde ayet sonuna *aleyhâ yezharûn* (üzerine çıktıkları/çıkacakları) şeklinde bir ibare eklemek gibi hususiyetler de mevcuttur.[14]

Tarihsellik ve Tarih-üstülük Ayırımı

Kur'an'ın tarihselliği meselesini tarihsellik-evrensellik karşıtlığı ekseninde çözümlemek mümkün değildir. Çünkü burada söz konusu olan karşıtlık, tarihselci ve tarih-üstücü Kur'an tasavvurları, dolayısıyla da tarihselci okuma ve anakronik okuma biçimleri arasındadır.[15] Bu temel karşıtlık muvacehesinde denebilir ki Kur'an ya tüm beşerî durumları göz önünde bulunduran, dolayısıyla tüm insanlığa hitap eden tarih-üstü bir kitaptır veya tarih-üstü mesajları belli bir tarihte belli bir kitleye onların anlayacağı bir dil dizgesi içinde ve yine onların tecrübe dünyasına ait örneklerle aktaran tarihsel bir hitaptır.

14 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara 2002, s. 101-124.

15 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 76.

Kur'an'a ilişkin bu iki tanımlamadan ikincisi daha gerçekçi ve hesabı verilebilir niteliktedir. Bu noktada tarihsel ve tarih-üstü ayırımına ilişkin bir tavzihte de bulunmak gerekir. Çünkü böyle bir kategorik ayırımın hangi ölçüte dayanarak ihdas edildiği sorulabilir. Bizce bu konudaki temel ölçüt şudur: Tarihin tüm uğraklarında mevcut olan ve dolayısıyla her peygamberin mesajında ifadesini bulan temalar tarih-üstüdür. Nitekim birçok peygamberin mücadelesinden söz edildiği 26/ Şuarâ suresinde de görüleceği üzere bu temaların başında Allah'ın uluhiyet ve rububiyette mutlak birliği inancı gelir. Diğer bir tarih-üstü tema da ahiret ya da öte dünya inancıdır. Üçüncü tema ise ana-babaya iyi davranmak, fakir fukaraya yardım eli uzatmak, ahde vefa göstermek, insanlar arasında iyiliğin hâkim kötülüğün mahkûm olması için çalışmak, her koşulda adalet ve hakkaniyet sahibi olmak gibi erdemlerdir. Nitekim bu erdemler sadece Kur'an'da değil Musa'ya gönderilen vahiylerde, İsa'ya gönderilen İncil'de, Lokman ve diğer bilge insanların öğütlerinde, kısacası insanlık tarihinin her döneminde mevcuttur.

İşte bu kategorik ayırımdan hareketle denebilir ki Kur'an'da bahsi geçen zıhar kadim Arap toplumuna özgü yerel-tarihsel bir örftür; aile kurmak ve bu kurumu sevgi, saygı ve sadakat temelinde yaşatmak ise tarih-üstü bir değeri haizdir. Liân Araplara özgü yerel-tarihsel bir örftür, ahde vefa göstermek ise tarih-üstü değer içeren bir erdemdir. Haram aylarda savaşmamak Araplara özgü yerel-tarihsel bir örftür; barışın tesisi yolunda çaba sarf etmek ise tarih-üstü değer içeren bir erdemdir. Çocukların sütten kesilme süresinin iki yıl olması Araplara özgü yerel-tarihsel örftür; ana-babaya iyi davranmak ise tarih-üstü değeri haiz bir erdemdir. Nitekim bugün belki milyonlarca Müslüman Kur'an'da zikredilmiş olmasına rağmen zıhar ve liândan bihaberdir. Buna mukabil her Müslüman Allah'ın tapınılmaya layık tek gerçek tanrı olduğuna ve ahiretin gerçekliğine yürekten inanmak gerektiğini pekâlâ bilmektedir. Yine sayısız Müslüman bir dizi ayete mevzu teşkil eden iddetten bihaber olmasına karşın ana-babaya iyilik etmek, ahde vefa göstermek, adalet ve hakkaniyet sahibi olmak,

yalan konuşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, kibir ve kurum satmamak, gıybet etmemek gibi hasletlerin gerçek müminde mutlaka bulunması gerektiğini bilmektedir.

Bu bağlamda günümüzdeki Müslümanların Kur'an hitabına dolaylı muhatap olduklarını da belirtmek gerekir. Zira Kur'an'ın doğrudan muhatapları Hz. Peygamber devrindeki Araplardır. Bilindiği gibi Araplar dışındaki tüm Müslüman milletler İslâm ve Kur'an'la muhtelif vesilelerle tanışmış ve bu tanışıklık kültürel mirasa konma denebilecek biçimde nesilden nesile intikal etmiştir. İslâm coğrafyasındaki bu intikal sürecinde dünyaya gözünü açan hemen herkes Müslüman kimliğine hemen hiçbir emek sarf etmeden sahip olmuştur. Lakin bu şekilde ihraz ettiğimiz Müslüman kimlik, Kur'an'ı bizzat bize gönderilmiş bir kitap olarak okumayı, dolayısıyla Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin tarihselliğine özgü birçok Arap örfünü sırf Kur'an'da zikri geçtiği için bugüne taşımayı gerektirmez. Dahası, Kur'an'dan istihraç edilerek bugünün tarihselliğine taşınması gereken şeyler, kökleri İslâm öncesi Arap kültürüne uzanan örfler değil her çağın insanının ahlâkî yaşantısına katkı sağlayan mesajlar olmalıdır.

Kısaca, çağdaş dönemdeki Müslümanlar Kuran'daki hitabın değil mesajın muhatabıdır. Örneğin, 2/Bakara 143. ayette, "*Sizin vasat [adaletli, dengeli] bir ümmet olmanızı sağladık*" mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. Bu ifadedeki "siz" zamirini kendimize hamletmemiz yanlıştır. Keza ümmet kelimesine "tüm dünya Müslümanları" şeklinde bir siyasal içerik yüklemek de yanlıştır. Zira söz konusu zamir sahabeye delalet etmektedir. Dolayısıyla "vasat", yani adaletli, dengeli ve her türlü aşırılıktan uzak ümmet olma sıfatı da bize değil onlara aittir. Bu ayetten günümüz Müslümanlarının payına düşen ise sahabe neslinin sahip olduğu bu sıfata sahip olma yolunda çaba sarf etmektir. Diğer bir deyişle, bizim vazifemiz, Allah'ın sahabeye atfettiği fazilete sahip çıkmak değil, o faziletle anılmayı mucip bir yaşam sergilemektir.[16]

16 Mustafa Öztürk, "Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili", *İslâmiyât VIII* (2005), sayı 2, s. 16.

Kur'an'ın mesajına muhatap olmaktan kastettiğimiz şey işte budur. Binaenaleyh çağdaş Müslümanların Kur'an'dan istifade şekli de bu minvalde olmalıdır. Sırası gelmişken şunu da kaydedelim ki Kur'an'da tarih-üstü bir mesaja atfen zikredilen tarihsel örnekleri evrenselleştirmek adına anlam ve yorum düzeyinde tahrif yapmak ve Kur'an'ın şanını yüceltme saikiyle bu tür yorumları meşru ve makul addetmek son derece yanlıştır. Bu hususu bir örnekle tavzih sadedinde denebilir ki Kur'an'da Allah'ın sınırsız kudreti ve eşsiz yaratma sanatı tarihsel ifade kalıpları içinde sunulur. Mesela, 88/Gâşiye suresi 17. ayette müşriklere atfen, "*Peki onlar deveye ibret nazarıyla bakıp da onun ne denli muhteşem bir yaratılışa sahip olduğunu görmezler mi?!*" mealinde bir ifadeye yer verilmiştir.

Bilindiği gibi deve, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Araplar için çok önemli bir hayvandır. O kadar ki Araplar deveyi en büyük yardımcıları olarak tanıyıp bilmiş ve gerektiğinde hayatlarını dahi onun isteklerine göre tanzim etmişlerdir. Hz. Ömer'in, Irak yöresinde kurulacak ordugâh merkezinin yerini tespit için vali Sa'd b. Ebî Vakkâs'a gönderdiği mektupta devenin hoşlanacağı bir mekânın tercih edilmesini istemesi bunun ilginç bir örneğidir. Öte yandan Arap dilinde devenin cinsi, yaşı, rengi ve diğer fiziksel özellikleriyle yürüyüş biçimi gibi karakteristiklerini ifade etmek için kullanılan kelimeler hacimli bir kitap oluşturacak kadar çoktur.[17]

Şu halde mezkûr ayette Allah'ın sınırsız kudretine devenin yaratılış özellikleriyle dikkat çekilmiş olması, bu hayvanın Araplar nezdinde çok önemli bir yere sahip olmasındandır. Kuşkusuz, deve yaratılış özellikleri bakımından çok ilginçtir. Lakin fil veya balinanın yaratılış hususiyetleri de deveden daha az ilginç değildir. Hülasa, buradaki örnekleme vahyin nüzul vasatına tanıklık eden Arap toplumunun tecrübe dünyasına ait olması hasebiyle tamamen yerel ve tarihseldir. Ne var ki Muhammed Esed, Kur'an'daki her kelimenin mutlaka evrensel bir mesaj taşıması gerektiği inancından ötürü bu tarihsel örneği güya şöyle evrenselleştirmiştir:

17 Geniş bilgi için bkz. Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, "Deve", *DİA*, İstanbul 1994, IX. 222-226.

İbil ismi ise, öncelikle, "develer" anlamına gelir ki tekil şekli olmayan ve sadece çoğul şekilde kullanılan bir bir cins isimdir [generic plural]. Ama bu isim, aynı zamanda "yağmur taşıyan bulutlar" için de kullanılmaktadır [*Lisânu'l-'Arab, Kâmûs, Tâcu'l-Arûs*]: ki bu karşılık, yukarıdaki anlam örgüsü içinde daha tercihe şayan olan bir karşılıktır. Eğer bu terim "develer" anlamında kullanılmış olsaydı, yukarıdaki ayette ona yapılan atıf, sadece, Hz. Peygamber'in çağdaşı olan Araplara hitap etmiş olurdu. Çünkü dikkat çekici dayanıklılığı, çok çeşitli işlerde [binme, yük taşıma, süt ve et verme, yün kaynağı olma gibi] kullanılabilmesi ve çöl ortasında yaşayan insanlar için adeta vazgeçilmez bir değer taşıması gibi sebeplerden dolayı deve, Araplar arasında daima hayranlık ve bağlılık duyulan bir hayvan olmuştu. Ayrıca, "develer"in kastedilmiş olması, anlamı belirli bir çevrenin ve belirli bir zamanın insanları ile [geçmiş olaylara tarihî atıfların faydasından bile yoksun şekilde] sınırlamış olacağından, burada hiç dikkate alınmamalıdır.[18]

Esed'in bu izahatı Kur'an metnine şiddet uygulamakla eşdeğer bir yorum tahrifidir. Kaldı ki Kur'an'da öyle pasajlar var ki tahrif düzeyinde yorumlarla bile evrenselleştirilemeyecek kadar tarihseldir. İşte 6/En'âm suresinden birkaç örnek:

Müşrikler sırf kendi akıllarınca şöyle derler: "İşte şu [deve, sığır, koyun gibi] hayvanlar ile tarlalardaki mahsuller dokunulmazdır. Dilediğimiz kimseler [yani kutsal mekânların hizmetçileri, putların bakıcıları ve Mekke'ye gelen ziyaretçiler] dışında hiç kimse bunlardan istifade edemez. İşte şu [Bahîre, Sâibe, Vesîle ve Hâm isimleriyle anılan] hayvanlara da binilmesi ve sırtlarına yük vurulması yasaktır!" [6/En'âm, 138]

Yine onlar şöyle derler: "İşte şu hayvanların karınlarındaki yavruların etleri [canlı olarak doğdukları takdirde] sırf erkeklerimize helaldir, dolayısıyla kadınlarımıza haramdır. Eğer ölü olarak doğarlarsa hem erkeklere hem kadınlara helaldir." [6/En'âm, 139]

Görüldüğü gibi bu ayetlerde Mekkeli müşriklerin putperestlik âdetlerinden bahsedilmektedir. Ne var ki bu uygulamalar artık tarihe mal olmuştur. Dolayısıyla Allah'ın sınırsız kudretini müşrik Arap toplumunun idrakine deve örneğiyle sunan ayeti -sözüm ona- evrenselleştirmek adına tahrifle eşdeğer bir yorum üretmek yerine, "Bu ayeti farklı coğrafyalarda

18 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. C. Koytak-A. Ertürk, İstanbul 1996, III. 1264 (5. not).

okuyan her Müslüman kendi çevresindeki başka bir varlığa ibret nazarıyla bakıp 'Allâhu ekber demeli' şeklinde bir mesaj verilmelidir. Kaldı ki çağdaş dönemdeki entelektüel insanların Allah'ın büyüklüğünü anlamak için kendilerinden başka bir varlığa bakmaları zaittir. İnsan özelinde Allah'ın yaratma sanatındaki muhteşemliği görmek için de anatomi atlasına göz atmak kâfidir.

Tarihüstü Mesajlarda Tarihsellik Unsuru

Burada bir kez daha belirtelim ki Kur'an tarih-üstü mesajlar içeren tarihsel bir hitaptır. Diğer bir deyişle, Kur'an bütünüyle Hz. Peygamber devrindeki verili durumu esas alan bir hitaptır. Bunun içindir ki tarih-üstü mesajlar dahi verili durumu yansıtan formlarla sunulmuştur. Mesela, ana-babaya iyilik emri tüm zamanlar için geçerli olan bir emirdir. Ancak bu emrin Kur'an'daki gerekçelendirilme biçimi tarihseldir. Mesela 46/Ahkâf 15 ve 31/Lokmân 14. ayetlerde ana-babaya iyi davranılması emredilmiş ve bu emirler kapsamında çocuğun ana karnında taşınması ile sütten kesilme süresi otuz ay, anaların çocuklarını emzirme süresi de iki yıl olarak belirtilmiştir. Bu noktada Arabî arka planı görmediğimiz takdirde mezkûr ayetlerde çocuğun emzirilmesi konusunda bir süre tayin edildiği düşüncesiyle şer'î bir hüküm üretmemiz işten bile değildir. Nitekim anakronik yaklaşımın kaçınılmaz neticesi olarak, hamilelik ve süt emzirmeyle ilgili iki cümle üzerine ne gibi hükümler bina edildiğini görmek için herhangi bir Türkçe tefsire bakmak yeterlidir.[19]

Kur'an'da tarih-üstü mesajların dahi tarihsel kalıplar içinde sunuluşuyla ilgili en çarpıcı örneklerden biri haberî sıfatlar kapsamında değerlendirilen beyanlardır. Bilindiği gibi Kur'an tamamıyla Allah-merkezli bir dil dizgesine sahiptir. Bunun temel nedeni Mekke müşriklerinin Allahsız olmamakla birlikte mevcut Allah fikrinin ahlâkî alanda hiçbir işlev görmediği dünya görüşleridir. İşte böyle bir dünya görüşüne karşı tevhid inancında ifadesini bulan Allah fikri Kur'an'da çok yoğun biçimde vurgulanmıştır. Muhatabın zihnine her şeyin merke-

19 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 76.

zinde Allah fikrinin yer aldığı bir dünya görüşü yerleştirme amacından ötürüdür ki birçok ayette beşer iradesinin büsbütün göz ardı edildiği ifadelere dahi yer verilmiştir.[20]

Öte yandan Allah Kur'an'da bir krala benzetilmiştir. Kral ilk hitap çevresindeki toplumun muhayyilesinde güç ve iktidarın timsalidir. Dolayısıyla bu benzetmeye konu olan melik sıfatı Allah'ın sınırsız güç, kudret ve egemenlik sahibi olduğunu belirtmeye yöneliktir. Allah'tan söz eden ayetler incelendiğinde bu tarihsel imgelemle ilgili başka birçok unsura daha rastlanabilir. Mesela kimi ayetlerde Allah zaman ve mekânla mukayyet bir varlık gibi tasvir edilmekte, böylece zât-ı ilâhiyye bir anlamda içkinleşmekte ve hatta nesnelleşmektedir. Yine Allah birçok ayette kendisine el, yüz, göz vb. uzuvlar ile öfkelenmek, tuzak kurmak, intikam almak gibi fiiller atfetmekte; kimi ayetlerde evreni altı günde/evrede yarattığını söylemekte, kimi ayetlerde ise Arş ve Kürsî sahibi olduğundan bahsetmektedir.

Bizce bütün bu beyanlar vahyin nüzul vasatındaki tarihselliğe bizzat tanıklık eden toplumun muhayyilesinde makes bulacak bir tanrı tasavvurunu yansıtmakta, dolayısıyla tarihüstü bir anlam taşımamaktadır. Örneğin 67/Mülk suresi 16. ayette Allah'tan "gökteki" (*men fi's-semâ*) diye söz edilmekte, 2/Bakara suresi 210. ayette ise Allah'ın bulutlardaki gölgelerin arasından çıkıp gelmesinden bahsedilmektedir. Zemahşerî (ö. 538/1144) ilk ayetle ilgili olarak, "Bu ifade Allah'ın gökte olduğuna değil müşriklerin o dönemdeki tanrı tasavvuruna işaret eder" şeklinde bir görüş belirtmek suretiyle meseleyi kavramış gözükmektedir.[21] 2/Bakara 210. ayetteki ifadenin Hz. Peygamber'e nisbet edilen yorumu ise ilk Müslüman neslin ne tür bir tanrı tasavvuruna sahip olduğunu ele vermektedir.

Taberî'nin (ö. 310/923) yanı sıra birçok müfessir ve muhaddis tarafından da nakledilen rivayete göre mezkûr ayette betimlenen olay kıyametten sonra vuku bulacaktır. Şöyle ki

20 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 15-16.

21 Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*, Beyrut 1977, IV. 138.

insanlar -muhtemelen- yeryüzünde hesaba çekilmek üzere bir araya toplandığında uzun yıllar (yetmiş yıl) boyunca bekletilecek ve bu bekleyiş onları ruhsal yönden mahvı perişan edecektir. O kadar ki insanların ağlamaktan gözyaşları kuruyacak, ardından gözlerinden kan akmaya başlayacaktır. Derken, akan yaşlardan bir kan denizi oluşacak ve insanlar tam bu denizde boğulmak üzere iken, "Allah aşkına, birisi çıkıp zat-ı ilâhiyyeye hesap görme işine başlamasını söylesin!" diye bir feryat yükselecektir. Bu feryat üzerine ilkin Hz. Âdem'e, ardından diğer büyük peygamberlere müracaat edilecek ve fakat hiçbiri böyle bir görevi üstlenme cesareti gösteremeyecektir. Sonunda Hz. Muhammed şefaatçilik görevini üstlenecek ve fakat Allah'tan, "Tamam, sen şimdi git, ben bilahare geleceğim." şeklinde bir cevap alacaktır. Derken, gökteki bulutların arasından belli aralıklarla birkaç grup melek yeryüzüne inecek, Hz. Muhammed gökten inen her gruba, "Rabbimiz aranızda mı?" diye soracak ve her defasında "Hayır, O birazdan gelecek." cevabına muhatap olacaktır. En nihayet Allah kalabalık bir melek ordusuyla birlikte bulutların arasından kendini gösterecektir. O sırada melek ordusu yüksek sesle tesbîhatta bulunacaktır. Allah sekiz meleğin taşıdığı arşını yeryüzünün dilediği bir bölgesinde konuşlandıracaktır.[22]

Tanrıya göksellik atfetmek yahut onu "bulutların efendisi" olarak nitelendirmek insanoğlunun en eski imgelemlerinden biri olup bunun çeşitli versiyonlarına tarihin şafağı addedilen Sümer kitabeleri ile diğer eski Mezopotamya ve Mısır kültürlerinde de rastlanabilir. Keza anılan kültürlerde Kur'an'ın Allah'a atfettiği Arş, Kürsî ve bilhassa Arş'ın su üstünde yüzmesine (sular kaosu) benzer inanç motiflerine de tanık olunabilir. Bilindiği gibi, 11/Hûd suresi 7. ayette Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yarattığı ve bu arada arşının/tahtının su üstünde bulunduğu belirtilmektedir. Bilhassa Mutezile ve geç dönem Sünnî kelâmcılar, teşbih-tecsim (antropomorfizm) problemlerinden kurtulmak ve belki de dinî düşüncedeki gelişim seyrine paralel olarak Allah'ı her yönüyle aşkın bir varlık olarak algılamak istedikleri için "Arş"ı genellikle ilâhî saltanat ve hüküm-

22 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II. 343.

ranlık gibi mecazi manâlara hamletmişlerdir. Oysa Kur'an'da ve bilhassa hadislerde betimlendiği şekliyle Arş bir nesnedir. Nitekim rivayetlerden öğrendiğimize göre ilk dönem Müslümanlar ve Selefî âlimler Arş'ın kırmızı, yeşil, sarı veya beyaz renkli nurdan yahut kırmızı yakuttan yaratılmış nûrânî bir cisim olduğunu, dört veya sekiz sütunu bulunduğunu, koç veya öküz suretinde olan, ayakları yerde başları yedinci kat gökte bulunan melekler tarafından taşındığını söylemişlerdir.[23]

Konuyla ilgili rivayetlerde karşımıza çıkan antropomorfik tanrı telakkisini kendi tarihselliği içinde makul addetmek gerektiğine inanıyoruz. Zira yukarıdaki satırlarda da kısaca değinildiği üzere ilk hitap çevresindeki insanlara Allah'ın mutlak güç ve kudret sahibi olduğu ancak bir kral benzetmesiyle anlatılabilirdi diye düşünüyoruz. Bu anlatıma göre Allah tıpkı muhteşem sarayındaki tahtına kurulmuş bir kralın kendi ülkesinde yegâne otoriteyi temsil etmesi gibi, en yüksek gök tabakasının üstündeki makamında bulunan tahtına kurulmuş olup oradan bütün kainatı sevk ve idare etmektedir.

Sonuç olarak, Kur'an'da Allah'a atfedilen nitelikler tanrı hakkında konuşmanın ibtidâî biçimine işaret etmekte, dolayısıyla nüzul dönemindeki insanların tanrıyı algılama tarzına dair önemli ipuçları içermektedir. Bu noktada Kur'an'ın birçok ayetinde Allah'a atfedilen antropomorfik özellikleri aşkın varlığın zihnen idrak edilmesini sağlayan nesnelleştirici kavramlar ve imajlar olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Nitekim Kelam ve Tefsir tarihinde Mutezile'nin öncülük ettiği ve bilahare Sünnî kelamcıların benimsediği tenzihçi yorum da böyle bir anlayışın ürünüdür. Allah'ı her türlü antropomorfik yüklemden arındırmaya gayret eden tenzihçi yorum aslında bir tür demitolojizasyondur. Çünkü tenzihçi anlayışa göre Allah'ın gelmesi, gitmesi, Arş ve Kürsî gibi nesnel gerçekliği bulunan eşyayı kendine izafe etmesi arkaik, ilkel ve problemli bir dildir. Bu yüzden ilgili ayetler mutlak surette te'vil edilme-

23 Bkz. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1987; III. 212-213; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Ma'âlimü't-tenzîl*, Beyrut 1995; Ebü's-Senâ el-Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, Beyrut 1985, XIV. 45-46; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, Kahire trz., s. 59-60.

li, böylece Allah'la ilgili teşbih-tecsim fikrinin önüne geçilmelidir.

Ne var ki bu yaklaşım apaçık bir tefsir bidatıdır. Çünkü Hz. Peygamber, sahabe, tabiin ve diğer selef âlimlerinde bu tür bir tenzih kaygısı mevcut değildir. Peki, müteahhir dönem İslâm uleması niçin böyle bir bidat-ı hasene üretme ihtiyacı duymuştur? Bu soruya verilebilecek en makul cevap, insanoğlunun sürekli bir düşünsel evrim ve gelişim sürecinde yol aldığını söylemektir. Daha açıkçası insanlık, geçmişten bugüne kesintisiz olarak terakki etmekte, tabiatıyla din, bilim ve felsefî konular üzerine daha derin ve yetkin biçimde düşünebilmektedir. Nitekim bundan 1400 küsur sene önceki insanların kâinatı algılama şekliyle bugünkü insanların algılama şekli arasındaki derin uçurumu fark etmek için bilim ve düşünce tarihine göz atmak yeterlidir. Bu husus din ve tanrı düşüncesi için de söz konusudur. Zira bir kuşakta belli insanlar tarafından oluşturulan tanrı tasavvuru bir başka kuşakta anlamsız kalmıştır. "Tanrı'ya inanıyorum" cümlesi, içerik itibariyle söylendiği zaman ve mekânda anlamlı olduğu için, 'Tanrı' sözcüğünde içerilen sabit bir düşünceden ziyade, bir kısmı birbiriyle çelişen, hatta bir kısmı karşılıklı olarak birbirini dışlayan bir anlamlar tayfı söz konusudur. Tanrı kavramlarından biri belli bir zamanda anlamını/değerini yitirdiğinde, sessizce göz ardı edilir ve yeni bir teoloji onun yerini alır. Köktenci biri bunu inkâr edebilir; çünkü köktencilik tarih dışıdır. O, İbrahim'in, Musa'nın ve daha sonraki tüm peygamberlerin tanrıyı aynı bugün bizim algıladığımız şekilde algıladıklarına inanır. Ama üç büyük dine (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm) bakıldığında nesnel bir tanrı imgesinden öte her dinin ve kuşağın kendisi için geçerli olan bir tanrı imgesine sahip olduğu görülür.[24]

Ahirete İlişkin Tasvirlerin Tarihselliği

Kur'an'daki tarihselliğin diğer bir şekli de ahiretle ilgili ayetlerde karşımıza çıkmaktadır. Ahiret, ilkel kavimler de dâhil

24 Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel ve dğr., Ankara 1998, s. 11.

olmak üzere tanrının varlığını kabul eden din ve düşünce sistemlerinin hemen hepsinde mevcut bir inanç konusu olması hasebiyle tarih-üstü bir özellik taşır. Kur'an'da çok önemli bir yer tutan ahiret, birçok ayetteki beyanlardan anlaşıldığı üzere Kur'an'ın değer terazisinde dünyadan çok daha ağır basar. İlgili ayetlere göre sırf dünyaya endekslenmiş bir hayat sırf oyun, eğlence, geçici bir güzellik ve hatta aldanış vesilesi iken ahiret ebedî hayat yurdudur. Uhrevî nimet-mükâfat dünyevi nimetten mutlak surette değerlidir. Bu yüzden, geçici ve süreksiz olan hayat sürekli olan ahirete tercih edilmemelidir. Dünyadaki hayat geçici ve değersiz, ahiret ise kalıcı ve değerlidir. İşte bütün bu sebeplerden ötürü Allah, dünya ve ahiret arasında tercih söz konusu olduğunda mutlaka ahiretin tercih edilmesini istemiş, aksi yöndeki tercih sahiplerini ise şiddetle tenkit etmiştir.[25]

Bütün bunlar ahiret inancının tarih-üstü mesajlar hanesine kaydedilmesi gerektiğini gösterir. Bununla birlikte Kur'an'ın cennet ve cehennemle ilgili tasvirleri yerel ve tarihseldir. Mesela Kur'an, müminlerin ölümden veya kıyametin kopmasından sonra daimî huzur ve mutluluk içinde yaşayacakları cenneti şöyle tasvir eder:

> *Allah'a yakın olan kullar cennette mücevherlerle işlemeli tahtlara karşılıklı olarak kurulup sohbet edecekler. Onların etrafında her daim hizmet veren genç uşaklar dolaşacak ve ellerinde şarap pınarından doldurulmuş ibrikler ve kadehler olacak.*
>
> *İçtikleri şaraptan ne başları ağrıyacak ne de sarhoş olacaklar. Beğendikleri meyvelerden ve canlarının çektiği kuş etlerinden yiyecekler. Güzel gözlü, sütbeyaz tenli dilberler, kabuğunda saklı birer inci gibi dilberler de onların olacak. İşte bütün bu nimetler dünyada iken yaptıkları güzel işlere karşılık bir mükâfat olarak verilecek.*
>
> *Onlar cennette boş, anlamsız ve günaha sokacak bir söz işitmeyecekler. Sadece, "Esenlik ve mutluluğunuz daim olsun!" sözünü duyacaklar!*
>
> *Amel defterleri sağ taraflarından verilenlere gelince, ne mutlu onlara! Çünkü onlar cennette dikensiz sedir ağaçlarının, çiçeklerle bezenmiş akasyaların, her tarafa yayılmış gölgelerin altında, gürül*

25 Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7, sayı: 16, 2006, s. 76-78.

gürül akan şelalelerin yanı başında dinlenecek ve bitip tükenmeyen binbir çeşit meyveden yiyecekler.

Yine onlar kabartılmış döşekler üzerinde güzel gözlü, sütbeyaz tenli dilberlerle birlikte olacaklar. Biz o dilberleri bambaşka bir şekilde yaratmışızdır. Dahası, biz onları hep bakire, yaşıt ve cilveli-işveli dilberler olarak yaratmışızdır.

56/Vâkıa suresi 15-37. ayetlerdeki bu tasvirler hemen hemen aynıyla 55/Rahmân, 76/Dehr-İnsan ve diğer bazı Mekkî surelerde de mevcuttur. Kimi ayetlerde ise müminlerin cennette altın bilezikler ve incilerle süslenip ipek elbiseler giyecekleri bildirilmiştir.[26] Kur'an'daki tasvirler bir bütün olarak değerlendirildiğinde cenneti sonsuza dek yeme, içme ve cinsellik gibi hazların yaşanacağı bir mekân olarak telakki etmek yanlış olmaz. Zira konuyla ilgili hemen her ayette belirtildiğine göre cennet, içinde ırmakların çağıldadığı yemyeşil bir bahçedir. Bu hasbahçede müminler şarap içecekler, son derece güzel, işveli, cilveli ve tomurcuk göğüslü dilberlerle birlikte olacaklar, kanepelere yaslanıp keyif çatacaklar, canlarının çektiği her meyveden yiyecekler, altın bilezikler takınıp ipek elbiseler giyecekler vs.

İşte Kur'an'daki tasvirlere göre ebedi saadet yurdu olan cennet budur! Bütün bu tasvirlere göre cennet kelimenin tam anlamıyla keyif çatma yeridir. Oysa dünyadaki hayattan mutlak surette hayırlı ve değerli olan ahiret âlemindeki hayat -tabiri caizse- yan gelip yatmaktan ibaret olmamalıdır. Keza cennet de mezkûr tasvirlerdekinden ibaret bir yer olmamalıdır. Zira Kur'an'da bir oyun, eğlence ve aldanış vesilesi olarak nitelenen şu üç günlük dünyada bile insanoğlunu manevi yönden yücelten iman, irfan, ihsan, bilgi, erdem, iffet, namus gibi birçok güzel değer ve uğraş mevcuttur. Oysa Kur'an'da birçok kez dünyadaki hayattan kesinlikle çok daha hayırlı ve değerli olduğu belirtilen uhrevi yaşam neredeyse yeme, içme ve cinsel ihtiyacı gidermeye münhasır gibidir.

Bize göre cennetteki yaşam bedensel zevkleri tatminden ibaret değildir. Dolayısıyla Kur'an'da bu konuyla ilgili tasvir-

26 Bkz. 22/Hac 23; 35/Fâtır 33; 76/Dehr-İnsan 2.

ler yerel ve tarihsel karakterlidir.[27] Hz. Peygamber'in ve sahabenin Mekke dönemindeki mağduriyetleri, sıkıntıları, yoksulluk ve yorgunlukları göz önüne alındığında cennetin niçin bu şekilde tasvir edildiğine ilişkin olgusal arka-plan kendini gösterecektir. Dolayısıyla, Mekke'de doğan her yeni gün müşriklerin yeni bir eziyetine maruz kalan, imanda sebat uğruna örselenip son derece bitkin ve yorgun düşen ilk nesil Müslümanların motivasyon ihtiyaçları dikkate alındığında da öte dünyadaki cennet yaşamının niçin sırf istirahat ve keyif çatmaktan ibaret bir yaşam olarak tasvir edildiğini anlamak mümkün olacaktır.

Ahkâmın Tarihselliği

Daha önce de ifade edildiği üzere Kur'an ve tarihsellik meselesinde tartışmalar genellikle ahkâm ayetlerinin aktüel değeri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Evrenselci söyleme göre Allah muhtemel ve müstakbel sorunların/durumların tümünü hesaba katarak hüküm koymuştur. Yine aynı söyleme göre Kur'an hukuk alanında devrim denebilecek türden düzenlemeler yapmıştır. Bize göre ise Allah ahkâm ayetleri de dâhil olmak üzere tüm ayetleri Hz. Peygamber ve vahyin nüzul ortamına tanıklık eden insanların içinde bulundukları fiilî durumu dikkate alarak inzal etmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da gelecek nesillerin tikel sorunlarına da çözüm sunmak gibi bir maksat gözetilmemiştir. Kaldı ki Kur'an'ın bir olay veya duruma temas etmesini belirleyen, gelecekteki muhtemel durumlar değil, Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin veya ilk Müslüman neslin, yani vahyin muhataplarının ihtiyacı, daha açık bir ifadeyle içkin ile aşkın arasındaki açık diyalog sürecidir. Nitekim Kur'an bunun örnekleriyle doludur. Sözgelişi, ilk nesil Müslümanlar kadınların özel hallerini sordular, Allah cevap verdi. Hilali sordular, Allah cevap verdi. Haram aylarda savaşmanın doğru olup olmadığını sordular, Allah cevap verdi. Şimdi bütün bu soruların, insanoğlunun Allah'a yöneltebileceği muhtemel tüm soruları

27 Aynı şey cehennem ve azap hakkında da söylenebilir. Azabın can yakıcı bir şey olduğu müsellem olmakla birlikte Kur'an'da zikri geçen darî', katırân (katran), zakkum gibi muhtelif azap motifleri tamamen yerel ve tarihsel karakterlidir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 233-259.

tükettiği veya bu sorulara verilen cevapların evrensel anlamda bütün insanlığı tatmin edecek cevaplar olduğu öne sürülebilir mi? Bugün hilalin nasıl oluştuğunu ve nasıl şekil değiştirdiğini Kur'an'dan öğrenme ihtiyacı duyacak veya Kur'an'ın verdiği cevabın bilgisel içeriğiyle yetinecek kaç insan çıkar? Aynı şekilde haram aylarla ilgili soruya verilen cevabın, soruyu soranların niyetlerini göz önünde bulunduran siyasi ve dolayısıyla konjonktürel bir cevap olduğu açıktır. O halde bir konunun Kur'an'da geçmesinden çok, o konuya ne amaçla yer verildiği önem arz etmektedir. Daha da önemlisi, vahiy sürerken haram aylarda savaşılması bir sorun olmasaydı, acaba bugün Kur'an metninde ilgili pasajlar yer alacak mıydı? Aynı soruyu Kur'an'ın bütün muhtevası için sormak da mümkündür.[28]

Bütün bu mülahazalardan hareketle denebilir ki Kur'an'daki tikel hükümler, gelecekteki tüm Müslümanların pratik yaşamlarındaki sorunlara da çözüm teşkil etsin diye değil, ilk nesil Müslümanların sorunlarını halletmek maksadıyla vaz edilmiştir. Bu gerçeği birkaç örnekle müşahhas kılmakta fayda vardır. Mesela Hz. Peygamber devrinde Müslümanlarla Mekkeli müşrikler arasındaki ilişkilere atıfta bulunan 60/Mümtehine 10-11. ayetlerde mealen şöyle denilmektedir:

> *Ey müminler! Kendi ifadelerince iman etmiş kadınlar muhacir olarak [Mekke'den Medine'ye hicret etmiş olarak] size geldiklerinde asıl maksat ve niyetlerini öğrenmek için onları sınayın. Gerçi Allah onların imanlarını çok iyi bilmektedir. Gerçekten mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere [Mekkeli müşriklere] geri göndermeyin. Bundan böyle o mümin kadınlar kâfir kocalarına helal değildir. Dolayısıyla kâfir kocaları da onlara helal değildir. Bununla birlikte, o kadınların eski kocalarına vaktiyle ödemiş oldukları mehirleri iade edin.*
>
> *Ey mümin erkekler! Mehirlerini verdiğiniz takdirde o kadınlarla evlenmenizde hiçbir sakınca yoktur. Kâfirliği tercih eden kadınlarla evlilik bağınızı sürdürmeyin. Onlara verdiğiniz mehri kâfir kocalarından isteyin. O kâfirler de mümin olarak size gelip eşiniz olan eski karılarına verdikleri mehri geri isteme hakkına sahiptirler.*
>
> *Allah'ın hükmü budur! O sizinle kâfirler arasındaki hükmünü böyle veriyor. Unutmayın ki Allah her şeyi bilen, her şeyi yerli yerince edip eyleyendir!*

28 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 59-60.

Eğer eşlerinizden biri sizi terk edip kâfirlerin yanına kaçar ve siz de o kâfirlerle savaşıp galip gelirseniz, bu takdirde, eşleri kaçıp gitmiş olan kocalara vaktiyle eşlerine ödedikleri mehire eşit miktarda ganimetten pay verin. İnandığınız Allah'a itaatsizlikten her daim sakının!

Mâlikî fıkıhçısı ve müfessir Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), "*Onlara verdiğiniz mehri kâfir kocalarından isteyin. O kâfirler de mümin olarak size gelip eşiniz olan eski kanlarına verdikleri mehri geri isteme hakkına sahiptirler*" mealindeki ifadelerin tefsirinde, "Bu hüküm, hassaten [ayette zikredilen] olayla ilgili olarak Allah'ın sırf o döneme mahsus olan bir hükmüdür." dedikten sonra söz konusu hükmün o döneme münhasır oluşu noktasında ümmetin icma ettiğini belirtmiştir.[29] Ünlü Hanefî fakihi Cassâs (ö. 370/981) da bu ayetlerdeki hükümlerin mensuh olduğunu söylemiştir.[30] Burada söz konusu edilen nesh bahis konusu ayetlerdeki hükümlerin zaman içerisinde işlevini yitirdiği, dolayısıyla kendi tarihinden başka tarihselliklere taşınabilir bir içeriğe sahip olmadığı anlamına gelir. Ayrıca ilgili hükümlerin Hz. Peygamber devrine mahsus olduğu hususunda ümmetin icmaından söz edilmiş olması, geçmiş dönemlerde Kur'an ahkâmının tüm zamanlar için geçerli olduğu yönünde bir fikri sabitin mevcut olmadığına işaret eder.

Diğer taraftan sahabe devrinde Kur'an'daki birçok hükmün zaman ve illetin değişmesiyle değiştirildiğine, naslarla sübut bulmuş bir hükmün celb-i menfaat ve/veya def-i mefsedet kaidesi uyarınca kimi zaman tatbik edilmediğine, toplumsal nizamı koruma gayesiyle gerektiği yer ve zamanda nassı tahsis, ta'mîm veya zahirî hükmün terk edildiğine dair pek çok ictihad örneğine rastlamak mümkündür.[31] Bu konuda genellikle Hz. Ömer'in bazı uygulamaları örnek gösterilir. Ancak diğer bazı sahabîlerin de bu yönde görüş ve uygulamaları vardır. Mesela, "*Ey müminler! Köleler ve cariyeleriniz ile henüz ergenlik çağına erişmemiş çocuklarınız odanıza girmek için şu üç vakitte sizden izin istesinler: Sabah namazından önce, öğle*

29 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-kur'ân*, Beyrut 1988, IV. 231. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 45.

30 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-kur'ân*, Beyrut trz., III. 441.

31 Örnekler için bkz. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, s. 69-80.

sıcağından dolayı soyunup dinlenmeye çekildiğiniz zaman ve bir de yatsı namazından sonra. İşte bu üç vakit, örtülmesi gereken yerlerinizin açık halde bulunabileceği vakitlerdir. Diğer vakitlerde birbirinizin yanına girip çıkmanızda sizin için de onlar için de bir sakınca yoktur. İşte Allah mesajları[nı] size böyle açıklıyor. Çünkü Allah [sizin için neyin iyi neyin kötü olduğunu] çok iyi bilendir; her neylerse güzel eyleyendir." mealindeki 24/Nur 58. ayetin tefsiriyle ilgili rivayette belirtildiğine göre Iraklı bir grup Müslüman İbn Abbas'a gelerek, "Ey İbn Abbas! Üç vakitte evlere izin isteyerek girmemizi emreden bu ayetteki hükümle ilgili görüşün nedir? Zira [günümüzde] bu ayetteki hükümle hiç kimse amel etmiyor?" diye sorar. İbn Abbas ise şu mealde bir cevap verir: Vakti zamanında insanların [müminlerin] evlerinde dışarıdan gelenlerin içeri girmelerini engelleyecek kapı, bölme gibi şeyler yoktu. Dolayısıyla bir kimse karısıyla birlikte yatıyorken kölesinin veya çocuğunun ansızın içeri girdiği oluyordu. Bu yüzden Allah bu üç avret vakitte onlara izin isteyerek evlere girmeyi emretti. Daha sonra Allah onlara kapılı, bölmeli ev sahibi olma imkânı lütfetti. [Günümüzde] bu hükümle amel eden birine ben de rastlamadım.[32]

Görüldüğü gibi, İbn Abbas bazı hükümlerin değişen şartlar muvacehesinde işlevsiz kalabileceğini rahatlıkla söyleyebilmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî de İbn Abbas'ın "Bu ayetteki hüküm işlevsizdir" dediğini nakletmiştir.[33] Hâl böyle iken, günümüzde, Kur'an'daki her hükmün olgusal bağlamı dışında mutlaka bir anlam taşıması gerektiğine ilişkin yaygın ve yerleşik bir fikri sabit oluşmuş ve tüm yorumlar bu fikir ekseninde oluşturulmuştur. Tıpkı 60/Mümtehine 10-11. ayetlere ilişkin şu yorumda olduğu gibi:

> Bu ayetlerde -o dönemde Müslümanlarla müşrikler arasındaki karmaşık ilişkiler ve bu iki kesim arasındaki antlaşmayla bağlantılı olarak- yer alan mehirlerin mübadelesi hükümlerinin o zamana mahsus olduğu hususunda âlimler fikir birliği içindedir; Ebû Bekr el-Cessâs, İbnü'l-Arabî ve Kurtubî bunu açıkça ifade etmiştir (İbn Âşûr, XXVIII, 161). Tabiî ki bu tespit, söz konusu düzenlemelerden bazı genel mesajlar ve genel ilkeler çıkarılmasına engel değildir.

32 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-kur'ân*, III. 414; Kurtubi, *el-Cami*, XII. 199-200.
33 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-kur'ân*, III. 414.

Özellikle böylesine iç içe geçmiş ilişkiler ortamında dahi ahde vefa prensibine hassasiyetle uyulması, sözleşme hükümlerinin dürüst biçimde yorumlanıp uygulanması ve her hak sahibine hakkının verilmesinin telkin edildiği, bu ayetlerden kolayca anlaşılmaktadır.[34]

"Tabiî ki bu tespit" diye başlayan ifadeler dizisi her ayetin mutlaka evrensel bir mesaj içerdiği veya böyle bir içeriğe sahip olmasa bile yorum marifetiyle evrensel bir mesaj çıkarmak gerektiği inancının eseridir. Ancak bu inançtan sudur eden yorumlar bizce çok iğretidir. Kaldı ki bazı ahkâm ayetlerinden hiçbir evrensel mesaj üretme imkânı da yoktur. Mesela, 65/Talâk 4. ayette, "*Âdetten kesilmiş ve âdet görmemiş kadınlarınıza gelince, eğer onların iddet süreleriyle ilgili bir tereddüdünüz varsa [bilin ki] bu süre üç aydır.*" mealinde bir ifade yer almaktadır. Dikkat edilecek olursa burada hiç âdet görmemiş kadınların iddetinden bahsedilmektedir. Bilindiği gibi iddet, boşanmış bir kadının başka bir erkekle evlenebilmesi için beklemesi gereken süreyi ifade eder. Buna göre âdetten kesilmiş kadınlar ile hiç âdet görmemiş kadınlar boşandıktan sonra üç ay beklemek durumundadır.

Peki, hiç âdet görmemiş kadınlardan maksat nedir? İlk bakışta ayetin herhangi bir fizyolojik sebepten ötürü âdet görmemiş olan yetişkin kadınlara işaret ettiği düşünülebilir. Nitekim Muhammed Esed böyle düşünmektedir.[35] Kuşkusuz bu düşünce Kur'an'ın her yönüyle tarihüstü olduğu inancından mütevellittir; ama kesinlikle yanlıştır. Çünkü tüm müfessirlere göre söz konusu kadınların âdet görmemişliği, fizyolojik bir arızadan değil yaşlarının küçük olmasındandır.[36] Nitekim bu tarihsel gerçek ayetin nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerde de açıkça belirtilmiştir.[37] Hatta İbnü'l-Arabî ayetteki "hiç âdet

34 Heyet [Hayreddin Karaman ve dğr.], *Kur'an Yolu*, Ankara 2004, V. 248.

35 Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1160 (10. not).

36 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII. 132-133; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, IV. 358; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 121; Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, Beyrut 2001, V. 325; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXX. 32; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, Beyrut 1983, IV. 381; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 109; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü'-tenzîl*, Beyrut 1988, II. 266.

37 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII. 132-133; Ebü'l-Hasen el-Vahidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, Beyrut 1991, s. 246; Celâleddîn es-Suyutî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Beyrut 1983, VIII. 201; Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, Beyrut trz., V. 244

görmemiş kadınlar" ibaresinin, bir babanın kızını küçük yaşta evlendirebileceğine delil teşkil ettiğini söylemiştir.[38]

Kısacası, 65/Talâk suresi 4. ayette, hiç âdet görmeden yani daha çocuk denebilecek bir yaşta iken evlendirilen, muhtemelen kendisinden onlarca yaş büyük bir erkeğe karılık eden bir kadının boşanması durumunda üç ay beklemesi gerektiğinden söz edilmektedir. Kur'an'ın her hükmünden evrensel bir mesaj çıkarmayı vazife addedenlere şunu sormak gerekir: Henüz çocukluk çağında iken evlendirilen ve sonra boşanan kadının bekleme süresini belirten ayet evrensel bir hüküm mü içermektedir?! Çocuk denecek yaştaki kızları evlendirme geleneği, evrensel bir olgu mudur yoksa miladi 7. yüzyılda uygulanan bir Arap örfü müdür? Çocukluk çağında evlendirilmiş kız çocuklarının boşanma sonrasındaki bekleme sürelerini belirten ayetten ne tür bir evrensel mesaj çıkarılabilir?

Burada şunu da sormak gerekir: Sırf Kur'an'da zikri geçtiği için haram aylar, zıhar, kölelik ve cariyelikle ilgili uygulamalara mutlaka bir karşılık bulmak veya bütün bu konularla ilgili ayetleri günümüze uyarlamak için, sözgelişi, "köleler" kelimesini "hizmetçiler/uşaklar" şeklinde karşılamak veya köle-efendi ilişkisinden bahseden ayetleri işçi-işveren münasebetleriyle irtibatlandırmak gibi işgüzarlıklar yapmak zorunda mıyız?! Allah'ın bizden istediği şey, zıhar, lian, iddet, kölelik-cariyelik gibi konulardan bahseden ayetlere çağdaş durum muvacehesinde mutlaka bir karşılık bulmak mıdır?! Yahut Roger Garaudy'in ifadesiyle:

> Köleliğin hüküm sürdüğü bir toplum içinde efendinin hak ve görevlerini açıklayan metinlerin [nasların] lafzî uygulaması için ne yapmalı? Bunu mümkün kılmak için köleliği geri mi getirmeliyiz? Sonra, efendinin kölesini, 'savaş esirlerini' cariyesi olmaya zorlamasını kabul mü etmeliyiz? (33/52; 4/25). Allah'a hoş görünmek için 'yol' bu mu? Yoksa peygamberin en yamanlarıyla mücadele ettiği, [ama kendi] zamanında hepsini ortadan kaldırmadığı İslâm öncesi âdetleri yaşatmak mı?[39]

Bu bağlamda, ahkâm ayetlerine konu olan uygulamaların köken itibariyle İslâm öncesi Arap geleneğine uzandığını

38 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-kur'ân*, IV. 285.
39 Roger Garaudy, *Entegrizm*, çev. K. Bilgin Çileçöp, İstanbul 1995, s. 99.

da belirtmek gerekir. Binaenaleyh, Kur'an hukuk alanında devrim değil büyük ölçüde ıslahat gerçekleştirmiştir. Nitekim Kur'an'da Arap örfündeki hukuki kurallara ilişkin yüzlerce ibkâ, ikmal ve ıslah örneği bulmak mümkün iken naslarla ilga edilen uygulamalar içki, kumar, ribâ ve fuhuş gibi birkaç konuyla sınırlıdır. Kaldı ki İslâm öncesi Arap kültüründe kısas, kasâme ve diyet gibi cezalar mevcut idi. Keza, vahyin nazil olduğu dönemin Arap toplumunda namaz, oruç, hac, zekât, kurban gibi ibadetler de biliniyordu. Kur'an'daki birçok ayete konu olan nikâh, talak, iddet, zıhar ve lîân da İslâmiyetten önce mevcut idi. Bunların hiçbiri İslâm'la birlikte ortaya çıkmadı. Kur'an bütün bu uygulamalara Allah'a kulluk temelinde dinî-ahlâkî bir boyut kattı.[40]

Sonuç olarak, ahkâm ayetlerine ilişkin evrensellik iddiası, tabiri caizse "kraldan fazla kralcı" deyiminde ifadesini bulan bir anlayıştan sudur etmekte ve bu anlayış tarzı maalesef günümüzdeki Müslümanların kahir ekseriyetince bir inanç umdesi gibi telakki edilmektedir. Sahabe devrinden itibaren İslâm ulemasının "Kur'an'daki şu hüküm vahyin nüzul ortamındaki tarihsel duruma münsahırdır" görüşünü dillendirmiş olmasından hareketle çağdaş dönem Müslümanların bu konudaki tavrını "kraldan fazla kralcılık" şeklinde nitelendirmek yanlış olmasa gerektir.

Günümüzde kalem ve kelam erbabı olarak tanınan kimi Müslümanların Kur'an'daki her hükme aktüel bir karşılık bulmak adına, sözgelişi, "Anam avradım olsun!" demenin zıhara tekabül ettiğini söyleyebilmesi, çok eşlilikle ilgili ayet münasebetiyle bir dizi hikmetten -ki bu bağlamda keşfedilen hikmetler belki de cinsel açlığın örtük ifadesidir- söz edebilmesi, keza "*[son bir hâl çaresi olarak] karılarınızı dövün!*" mealindeki ayet çerçevesinde kadın cinsinin biyo-psişik gelişimi bakımından dayağın yararlarını sayıp dökebilecek bir lafazanlık düzeyi kesbetmesi, kraldan fazla kralcılığın ibret verici örnekleridir.

40 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhî Yorumu", *İslâmiyât VII* (2004), sayı 1, s. 66-68.

KUR'AN MEALLERİNDEKİ CİDDİ HATALAR ÜZERİNE -YÛNUS SURESİ ÖRNEĞİ-

Giriş

Türkiye'deki Müslümanların, hassaten belli bir dinî cemaate mensubiyetin zorunlu kıldığı şartlanmışlıktan bağımsız bir iradeye sahip Müslümanların hatırı sayılır bir kısmı Kur'an'ı mealler vasıtasıyla anlamaya çalışmak gibi bir alışkanlığa sahiptir. Hatta bu alışkanlığın kimi çevrelerde tutkuya dönüştüğü de söylenebilir. Bu olgunun sosyolojik veçhesi etraflı bir araştırma konusu olmakla birlikte burada çok kısa olarak birkaç önemli noktaya işaret edilebilir. Mesela denebilir ki 70'li yılların Türkiye'sinde yeni bir İslâmi kimlik arayışı olarak ortaya çıkan Kur'ancı-mealci ekol, ilahi hitabı -sözüm ona- dolaysız, yani her türlü yorumdan arındırılmış şekilde anlamanın ancak meal ya da mukayeseli meal okumakla mümkün olduğu iddiasıyla söz konusu alışkanlığın yaygınlık kazanmasında etkili olmuştur.

Anlam tayininde geleneğin tasfiyesiyle boşaltılan yeri kaçınılmaz olarak çağdaş "ben"in öznelliğiyle dolduran ve böylece mana-mesaj cihetiyle yepyeni Kur'an'lar üretilmesine vesile olan mealcilik tecrübesine[41] ilaveten özellikle 28 Şubat ve benzeri kriz süreçlerini müteakiben bizzat sahibinin sesinden aktüelleşmesine ruhsat tanınan "Kur'an İslâmcılığı" söyleminin halkın muayyen bir kesiminde makes bulması da son dönemde meallerin daha fazla ilgi görmesine katkı sağlamıştır. Diğer taraftan, Cumhuriyet tarihi boyunca müteaddit defalar ülke gündemine sokulan Türkçe ya da Anadilde İbadet projesinin de Kur'an meallerine yönelik bir merak uyanışına vesile olduğu söylenebilir.

41 Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 79. Mealcilik tecrübesine hariçten bakış için ayrıca bkz. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul 1990, s. 200-208.

Bu makale, Türkiye Müslümanlarının Kur'an mesajını dolaysız ve dosdoğru biçimde anlama hevesiyle okudukları meallerin çok ciddi hatalar içerdiğini gözler önüne sermek maksadıyla kaleme alınmıştır. Takdir edileceği üzere bir makale kapsamında tüm ayetlerin mealini incelemek mümkün değildir. Bu yüzden çalışmamız 109 ayetten oluşan 10/Yûnus suresinin mealindeki kayda değer hataların tahliliyle sınırlı olacaktır. Çalışmamızdaki diğer bir sınırlılık da incelemeye konu olan meallerle ilgilidir. Zira tek sure çerçevesinde bile olsa tüm mealleri bir makale kapsamında değerlendirmek mümkün değildir. Bu yüzden, makalede zikredilen hatalı çeviri örnekleri sadece beş mealden seçilmiştir. Söz konusu mealler merhum Ahmed Davudoğlu, Ali Bulaç, Yaşar Nuri Öztürk, Ali Fikri Yavuz ve Mahmut Toptaş'a aittir.[42] Ali Bulaç ve Yaşar Nuri Öztürk'e ait meallerin ülke çapında rağbet görmesi seçimimizde kısmen etkili olmuştur. Davudoğlu, Yavuz ve Toptaş'a ait mealler ise rasgele seçilmiştir. Yûnus suresini örnek seçmiş olmamız da rasgeledir. Fakat sureyi rasgele seçmemizin özel bir sebebi vardır ve bu özel sebep de okuyucuya şu mesajı vermektir: Herhangi bir surenin mealini tahlil ettiğinizde karşınıza bu kadar çok hata çıkıyorsa Kur'an'ın tamamını göz önüne aldığınızda meallerdeki hata oranını varın siz takdir edin!

Kuşkusuz tüm mealler aynı oranda hata içermez. Daha açıkçası, hiçbir mealin hatadan salim olduğu söylenemezse de bazı mealler fahiş hatalardan masundur. Bu masuniyet söz konusu meallerin hem ilmî ehliyetin, hem ciddiyetin hem de takdire şayan bir emeğin mahsulü olmasından mütevellittir. Bu bağlamda merhum Hasan Basri Çantay'ın *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* adlı çevirisinin gerçekten emek mahsûlü olduğunu belirtmek gerekir. Kuşkusuz, emek mahsulü olan daha başka mealler de var. Fakat şu da bir gerçek ki piyasadaki meallerin önemli bir kısmı Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubey-

42 Ahmed Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*, Çile Yay., İstanbul trz.; Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birim Yay., İstanbul trz.; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1993; Ali Fikri Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâl-i Âlisi*, Alperen Yay., Ankara 2002; Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Ankara 2005.

de (ö. 210/825), Taberî (ö. 310/923), Zemahşerî, Fahreddîn er-Râzî gibi büyük müfessirlere ait tefsirlerin sayfasını bile açmadan; Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) *el-Müfredât*'ı, Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Besâir*'i gibi Kur'an sözlüklerine hiç bakmadan, salt mukaddem tarihli birkaç mealden derleme yapmak suretiyle kotarılmıştır. Mütedavil meallerin zaaflarına dair bir dizi makale kaleme alan Dücane Cündioğlu durumun vahametine mütenasip bir eleştiri kabilinden şunları kaydetmiştir:

> Mevcut meâllerin ekseriyeti, beceriksiz ve yetersiz mütercimlerin marifetleri yüzünden itibara lâyık değil. Üstelik ticarî hırs ve tamâ'ın insan nefsini alabildiğine kamçıladığı hesaba katılacak olursa, bu gayr-ı muteber ve gayr-ı mutemed çevirilerin Kelâm-ı İlâhî'yi niçin *anlaşılmaz* bir hâle getirdiğinin, o Mübarek Kitab'ı neden *zevksiz ve seviyesiz* metinler haline dönüştürdüğünün bir kısım gerekçeleri de kendiliğinden ortaya çıkar.[43]

Kuşkusuz bu eleştiri, bir mealin ilmî ehliyet ve ciddiyetle çok uzun süreli bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıkması halinde hiçbir hata içermeyeceği gibi bir anlam taşımamaktadır. Zira hata ve nisyan ile malul bir varlık olan insanın ortaya koyduğu ürünün kusursuz olması düşünülemez. Mamafih, Arapça olarak inzal edilen Kur'an'ı başka bir dile aktarmak, Allah'a karşı sorumluluk bilincinin yanı sıra hem ehliyet, hem ciddiyet, hem de samimiyet gerektirir. Bu vasıflarla muttasıf olunduğunda tüm hatalardan masun olunmaz; ama "Bu kadarı da olmaz!" dedirtecek türden hatalar da yapılmaz.

Meal ve Tercüme Hakkında Birkaç Mülahaza

Meal, Kur'an'ın Türkçe çevirisiyle özdeşleşmiş bir kelimedir. Ancak çeviri faaliyetinin Arap dilindeki karşılığı tercemedir. Meal ise bir kelamı anlam düzeyinde hiç fire verdirmeden başka bir dilde üretme iddiası taşıyan motamot (harfî) tercümeden çok farklı bir mahiyete sahiptir. İslâm tefsir tarihinde, "bir delilden veya meşru bir sebepten ötürü ayeti veya ayetteki bir kelimeyi zâhirî-literal anlamından farklı manaya hamletmek" şeklinde terimleşen te'vil lafzıyla da kökteş olan meal, Arap dilinde hem "bir şeyin sonucu, akıbeti", hem de "bir şeyi

43 Dücane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul 1999, s. 136.

eksiltmek" anlamına gelir.[44] Teknik bir terim olarak da, "sözün manasını kısmen eksik biçimde ifade etmek" şeklinde tanımlanan meal, Kur'an'ı Arapçadan başka bir dile aktarma faaliyetinin ismi olarak kullanıldığında tevazu yahut haddini bilmeyi ima eder. Motamot tercüme ise bir bakıma Kur'an'ın anlamını tüketme iddiasını tazammun eder. Hiçbir beşer böyle bir iddiayı savunma kudretine sahip değildir.[45] Bu yüzden, Kur'an'ın Türkçe çevirilerinin genellikle "meal" diye tesmiye edilmesi bir yönüyle haddini bilmenin ifadesidir; diğer yönüyle de Kur'an'ı yorumdan arındırılmış bir şekilde tercüme etmenin imkânsızlığını peşinen kabullenmektir.

Haddizatında her meal bir yorumdur. Diğer bir deyişle her meal, yorum katkılı (tefsîrî) tercümedir. Bu gerçek, hazırladıkları Kur'an çevirilerini "meal" diye isimlendiren birçok zevat tarafından da kabul edilmiş olmasına rağmen, söz konusu zevatın mealden ziyade motamot tercüme yapmaya çalışmış olması oldukça manidardır. Bu noktada Muhammed Esed'i diğerlerinden ayrı tutmak gerekir. Çünkü o, *Kur'an Mesajı* adlı eserinde, meal nitelemesine mütenasip bir usul takip etmiştir. Buna mukabil birçok zevatın Kur'an çevirileri "meal" olarak tavsif edilmiş olmasına rağmen gerçekte her biri bir motamot tercüme denemesidir.

Meal adı altında motamot tercüme yapmaya çalışmanın en önemli sebeplerinden biri, ilahi kelama yanlış anlam takdir etme endişesinden kaynaklanan bir hassasiyet olsa gerektir. Allah korkusundan mütevellit olması hasebiyle böyle bir hassasiyeti önemsemek gerekir. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki Kur'an Hz. Peygamber tarafından belli bir tarihsel vasatta, canlı bir diyalog ortamında tebliğ edilmiştir. İlahi hitabın Hz. Peygamber'in dilinden sadır olduğu âna tanıklık eden insanlar Allah'ın ne dediği ve ne demek istediği hususunda kayda değer bir anlama sorunu yaşamamışlardır. Ama biz bugün nesnel anlamı tayin hususunda çok ciddi bir sorunla karşı karşıyayız. Çünkü biz Kur'an'ın nüzulüne tanık olmamışız. Ayetlerin nerede, ne zaman, ne sebeple nazil olduğunu

44 Yazır, *Hak Dini*, I. 30
45 Bu konuya dair mutlaka bkz. Yazır, *Hak Dini*, I. 9-19.

ve kime hitap ettiğini görmemişiz. Oysa Kur'an'ı doğru anlamak ve anlamlandırmak için hangi ayetin nerede, ne zaman ve niçin nazil olduğunu bilmek zorundayız.

Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki Allah Kur'an'ı Hz. Peygamber'e vahyederken gelecek kuşakların anlama sorunlarını dikkate almamıştır. Eğer bunun aksi varit olsaydı, sözgelimi, "*Ey Âdemoğulları, her mescid yanında ziynetlerinizi takının. Yiyin, için ve israf etmeyin; çünkü O, israf edenleri sevmez*" (Bulaç) şeklinde tercüme edilen 7/A'râf 31. ayet çerçevesinde Allah, "Müşrikler İslâm öncesi dönemlerden itibaren Kabe'yi çıplak tavaf ederler, ihramlı oldukları süre zarfında da hayvansal besinlerden uzak dururlardı. Bunun üzerine ben de bu örfün batıl olduğunu bildirmek üzere şöyle buyurdum" derdi. Böylece ayetin şöyle tercüme edilmesi gerektiği de kendiliğinden anlaşılmış olurdu:

Ey Âdemoğulları! [Tavaf için] Kâbe'ye her gelişinizde, [cahiliye dönemindeki gibi çıplak değil] giyinik vaziyette olun! Ayrıca, [hac sırasında hayvansal besinlerden uzak durma âdetinizden vazgeçerek] yiyin, için! [Hac sırasında size helal olan bazı yiyecekleri kendinize yasaklamak suretiyle] haddi aşmayın! Zira Allah haddi aşanları hiç sevmez!

Görüldüğü gibi bu çeviri, yukarıda aktardığımız çeviriden tamamen farklıdır. Meallerde bu denli farklılıkların ortaya çıkması, Kur'an'ın ne dediği ve ne demek istediği noktasında çağdaş dönem Müslümanların ciddi bir anlama sorunuyla karşı karşıya olduklarına delalet eder. Böyle bir sorunun mevcudiyeti ise vahiy sürecinde Allah'ın müstakbel Müslümanların anlama sorunlarını dikkate almaktan öte Hz. Peygamber'in yaşadığı çevredeki dinî-ahlâkî problemleri bertaraf etmeyi hedeflemiş ve bu yüzden mesajlarını o dönemdeki insanların bilfiil tecrübe ettikleri tarihsel vasata uygun biçimde ifadelendirmiş olduğu gerçeğine işaret eder.

Kur'an'ın mana ve mesajını doğru biçimde anlama ve aktarmanın tek yolu, vahiy sürecindeki tarihsel vasatı mümkün mertebe yeniden inşa etmektir. Çok titiz bir bilimsel işçilik gerektiren bu inşa faaliyetinde kullanılacak materyaller erken dönemlerde telif edilmiş tefsir, hadis, siret ve tarih kitaplarından temin edilebilir ve bu materyaller ışığında vahiy ortamını

en azından ana hatlarıyla tasvir eden bir fotoğraf ortaya çıkarılabilir.

Kuşkusuz bütün bu söylediklerimiz Kur'an bağlamında anlama sorunu diye bir şeyin mevcut olduğu fikrine iştirak edenler için dikkate değerdir. Zira birçok Müslümana göre bugün böyle bir sorun yoktur. Hatta birçoklarına göre müphem, mücmel, mucez ifadeler içeren ayetler aslında birer belagat harikasıdır. Dolayısıyla söz konusu ayetlerin günümüz Müslümanlarınca zor anlaşılır olması, vahyin nüzul vasatını bilmemelerinden öte belagat bilmemelerinden mütevellittir. Kur'an'ın son derece beliğ bir hitap olduğu kuşkusuz doğrudur. Lakin veciz/mucez ifade tarzı ve çoğu zaman bu ifade tarzından kaynaklanan anlam kapalılıkları, belagat şaheseri yaratma amacından öte Kur'an'ın canlı diyalog ortamında tebliğ edilmiş şifahi bir hitap olmasından mütevellittir. İşte bu sebepledir ki binlerce ayette açık isimler yerine ism-i işaretler ve ism-i mevsuller kullanılmıştır.

Kur'an'ı Hz. Peygamber'den bizzat işiten kimseler bu tür kelimelerin medlullerini iyi biliyorlardı. Kaldı ki bu kelimeler kimi zaman da bizzat o kimselere işaret ediyordu. Bu yüzden ayetlerin söz dizgesinde zamanın, mekânın, kişilerin tasrih edilmesine gerek yoktu. Oysa bugün Kur'an'ın ne dediğini ve ne demek istediğini anlamak için bütün bu tarihsel unsurların bilinmesi zorunludur. Bu itibarla, açıklama notlarından yahut parantez arası açıklamalardan arındırılmış bir Kur'an çevirisinden "meal" olarak söz etmek hem yanlış hem de yanıltıcıdır; ayrıca böyle bir çeviriden hareketle Kur'an'ı anlamak da imkânsızdır. Nitekim ilk defa bir meal okuyan ve bu tecrübeleri sukut-i hayalle son bulan binlerce insan bu gerçeğin en somut kanıtıdır.

Diğer taraftan, vahyin nüzul sürecindeki tarihsel vasatı dikkate almaksızın ve bu konuya dair hiçbir açıklamada bulunmaksızın ayetlere salt lafız düzeyinde anlam takdir etmek de kimi zaman anakronizmden kaynaklanan çok ciddi hatalara yol açmaktadır. Nitekim piyasadaki birçok meal sırf sözel-lafzî anlam takdirinden kaynaklanan hatalarla doludur. Bu bağlamda 9/Tevbe 122. ayet çok dikkat çekici bir örnek

olarak zikredilebilir. Söz konusu ayet A. Davudoğlu ve Y. N. Öztürk tarafından şöyle çevrilmiştir:

Bununla beraber mü'minlerin hepsi toptan seferber olmamalı idiler. Her kabileden bir taife toplansa da, dinde fıkıh tahsil etseler ve kavimleri döndükleri zaman onları korkutsalardı ya! Olur ki Allah'ın azabından sakınırlar.

İnananların hepsinin birden savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grubun, dinde derin bilgiler edinmek ve sefere çıkan topluluk geri döndüğünde korunmaları ümidiyle onları uyarmak için arkada kalmaları gerekmez mi?

Bu iki çeviride anlatılmak istenen şudur: Hz. Peygamber devrindeki müminlerin tümü savaşa gitmemelidir. Her kabileden bir grup mümin Medine'de kalıp -ilk çeviriye göre- fıkıh dersi yapmalı ve savaşa giden din kardeşleri geri döndükleri zaman onları Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınmaları hususunda uyarmalıdır. Bize göre bu anlam kesinlikle yanlıştır. Her şeyden önce, ayetteki *tefakkuh* kelimesinin fıkıh tahsil etmekle hiçbir alakası yoktur. Kelimeye böyle bir anlam takdir edilmiş olması, diğer bir deyişle, vahyin nüzulünden sonraki dönemlerde kelimelerin kazandıkları yeni anlamların Kur'an'a atfedilmesi, dilin canlı bir organizma gibi olduğu ve bu organizmanın hücreleri mesabesindeki kelimelerin zaman içinde semantik değişime uğradığı gerçeğinin dikkate alınmamış olmasının bir sonucudur.

İlgili ayetteki *tefakkuh fi'd-dîn* tabiri, çiçeği burnunda müminlerin neye niçin iman ettiklerini iyice öğrenme isteklerine atfen kullanılmıştır. Kaldı ki fıkıh tahsil etmek ile savaştan dönen müminleri uyarmak arasında ne tür bir ilişki bulunduğu meselesi de izaha muhtaçtır. Yine bu noktada, fıkıh tahsil etmek için savaşa gitmeyen müminlerin, canlarını feda etmek pahasına Allah yolunda savaş veren müminlere fıkıh ilmi çerçevesinde ne tür bir uyarıda bulunabilecekleri sorusuna da tatminkâr bir cevap bulunmalıdır. Diğer yandan, Tevbe suresinde önemli bir yer tutan Tebük savaşına giden ordunun başında Hz. Peygamber, yani İslâm'ın en büyük muallimi vardır. Keza, ilimde rüsuh sahibi sahabiler de onun yanındadır. Medine'de kalanların hemen tamamı ise kadınlar, yaşlılar

ve çocuklardır. Bu tarihsel gerçek, Tebük savaşına katılmayı göze alamayan münafıkları zemmeden bazı ayetlerde de açıkça ifade edilmektedir. Şu halde, "fıkıh tahsilinden ötürü savaşa gitmekten muaf tutulan müminler bu ilmi Medine'de kimden tahsil edecekler?" sorusuna da makul bir cevap bulunmalıdır. Bu noktada, Rudi Paret'in mezkûr sorulara cevap kabilinden üretilmiş geleneksel yorumlara ilişkin mülahazalarını aktarmakta fayda görüyoruz.

"Farzedelim ki, *li-yetefaqqahû fi'd-dîni* cümlesinin öznesi olarak -topluluğun yerine- sefere çıkması gereken grup kastedilmiş olsun ve *nefere* de gerçekten 'bir savaş için sefere çıkmak' anlamına gelsin. Peki ama bir savaş girişimine katılmış olmak, dinî meseleleri öğrenmeye ne gibi bir katkıda bulunacak? Taberî, Hasan Basrî'ye dayanarak bu anlamı savunuyor; ama Hasan Basrî bunu ancak *li-yetefaqqahû fi'd-dîni* ifadesini 'cihatta zafer kazanma' dinî tecrübesini yaşama anlamına yorarak yapabilir. Böyle bir yorum bizim açımızdan geçerliliğini daha baştan yitirmektedir. *Tefsîru'l-Menâr*'da bu yorum haklılıkla bir zorlama olarak değerlendirilmektedir (XI. 80: *mutekellif*). Aynı nedenle H. Grimme'nin verdiği anlamı kabul etmek de mümkün değildir. *Li-yetefeqqahû fi'd-dîni*, "inanç konusunda liyakatli hale gelmeleri için" anlamına gelmez. Ayrıca bütün bunlarda neden mü'minlerin tamamı yerine sadece müstakil grupların savaşa gitmeleri gerektiği konusu açıklık kazanmamaktadır.

Geriye sadece, dini öğrenecek olanların sefere çıkanlar değil, savaştan geri kalan büyük kitle olması alternatifi kalıyor. Ancak bu yorum da tarihsel duruma uygun görünmemektedir. Bu görüşü benimseyen müfessirler ve tarihçilerin hareket noktaları, Peygamber'in her an yeni bir vahiy tebliğ edebileceği düşüncesidir. Böyle olunca, Muhammed bir birlik gönderip kendisi savaşa katılmazsa, -bu müfessirlere göre- mü'minlerden bir kısmı mutlaka Medine'de kalmalıydı ki, gerektiğinde yeni vahiyleri öğrensinler ve daha sonra, bu vahyin tebliğ edildiği sırada savaşta bulunanlara aktarsınlar: *ve li-yünzirû qavmehum izâ raca'û ileyhim*. Böyle bir yorum da *li-yetefaqqahû fi'd-dîni* ibaresinin alanını çok fazla daraltmış

oluyor. Bu takdirde, 'din tedarrüs etmek' nazil olan vahyin alınması ve muhafaza edilmesiyle özdeş olmaktadır.

Oysaki burada söz konusu olan dinî tedarrüs, daha geniş bir anlamda anlaşılmaya elverişli görünüyor. Şayet yanılmıyorsak, burada; hidayete yatkın yani İslâm'a girmeye yakın ve en önemli son adımın öncesinde, İslâm'ın iman ve ibadet esaslarının tedrisine muhtaç durumda bulunan kişilerin aydınlatılması anlamında bir tür ilmihal dersi söz konusu edilebilir. *Nefere* fiili bu bağlamda ele alınacak olursa, söz konusu olan bir savaş seferi değil, barışçı bir girişimdir. Bu ise İslâm akidesi ve ibadet esasları hakkında Medine'de doğrudan doğruya Peygamber'in yanında malumat kazanmak amacıyla mühtedilerin, kendi yerleşim bölgelerinden ayrılmalarıdır."[46]

Sonuç olarak, söz konusu ayette topyekûn bir vaziyette savaşa çıkmaktan değil, İslâm'ı henüz yeni kabul etmiş müminlerin tüm kabile fertleriyle birlikte Medine'ye akın edip İslâm'ı bizzat Hz. Peygamber'den öğrenme teşebbüsünde bulunmalarının uygun olmadığından söz edilmektedir. Buna göre ayette kastedilen anlam serbest çeviri yoluyla şu şekilde aktarılabilir:

> Çiçeği burnunda müminler İslâm'ı öğrenmek maksadıyla Medine'ye topyekûn akın etmemelidir. Dini iyice öğrenmeleri ve geri döndüklerinde kendi kabilelerini Allah'ın emir ve yasaklarına uyma hususunda uyarmaları için, her mümin/mühtedi topluluktan sadece bir grup Peygamber'in yanına gelmelidir. Kendilerine ilahi mesajın tebliğ edildiği kimseler de belki böylece Allah'ın emir ve yasaklarına karşı daha duyarlı olurlar.

Meallerdeki Hataların Tahlil ve Tenkidi

1. Maksadı İfade Edememekten Kaynaklanan Fahiş Hatalar

Bu çalışmaya konu olan beş mealdeki hataların bir kısmı "hâşâ" demeyi gerektirecek türdendir. Mesela, 10/Yûnus 18 ayette, müşriklerin Allah'ı Allah olarak bilmenin yanında kendilerine fayda ve zarar vermekten aciz olan birtakım putlara

46 Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, derleme ve çeviri: Ömer Özsoy, Ankara 1995, s. 73-74.

da taptıklarını bildiren ifadenin (*ve-ya'budûne min dûnillahi mâ-lâ yadurruhum ve-la yenfauhum*), "*Onlara Allah'tan başka fayda ve zarar veremeyenlere kulluk yapıyorlar*" (Toptaş) şeklinde tercüme edilmiş olması bu kabildendir. Bu tercümeye göre putlar -ilahi beyanın aksine- müşriklere hem fayda hem de zarar verme gücüne sahiptir. Söz konusu fayda ve zararın nesnesi de -hâşâ- Allah'tır. Gerçi bu ayetin diğer meallerdeki çevirileri de kısmen yanlıştır. Zira söz konusu meallerin hemen hepsinde *min dûnillâh* tabiri "Allah'ı bırakıp" şeklinde çevrilmiştir. Oysaki şirk kavramında ifadesinde bulan inanç tarzı, Allahsızlığı değil, putları ve başka unsurları Allah'ın ulûhiyetine ortak kılmayı ifade eder. Dolayısıyla *min dûnillâh* tabiri, müşriklerin inancını zemmeden ayetlerin pek çoğunda, "Allah'ın yanı sıra" anlamına gelir.

Mezkûr tabiri yanlış tercüme etmenin ne denli fahiş hatalara yol açtığına ilişkin bir diğer örnek de 106. ayetteki *ve-lâ ted'u min dûnillâhi mâ-lâ yenfa'uke ve-lâ yedurruke* ifadesinin, "*Sana yararı da zararı da olmayan Allah'tan başkalarına tapma*" (Bulaç) şeklinde tercüme edilmiş olmasıdır.[47] Bu tercümeye göre Hz. Peygamber'e yararı da zararı da olmayan varlık -hâşâ- Allah'tır. Oysaki ayette kastedilen anlam şudur: "*(Ey Muhammed!) Hem Allah'a kulluk edip hem de sana hiçbir fayda ve zarar verme gücü bulunmayan nesnelere/putlara tapma!*"

Bu bağlamda zikredilebilecek fahiş hatalardan biri de surenin 37. ayetindeki *ve-mâ kâne hâze'l-kur'ânu en yufterâ min dûnillâh* ifadesinde göze çarpmaktadır. "*Bu Kur'an Allah kelâmıdır. Başka bir varlık tarafından uydurulmuş/üretilmiş değildir.*" anlamındaki bu mucez ifadenin Y. N. Öztürk ve A. Bulaç'a ait meallerdeki karşılıkları şöyledir:

Bu Kur'an, Allah'tan başka birileri tarafından uydurulmuş değildir.

Bu Kur'an, Allah'tan başkası tarafından yalan olarak uydurulmuş olamaz.

47 Bu fahiş hata Bulaç tarafından da bilahare fark edilmiş ve eserinin sonraki baskısında mezkûr ayeti,"*Allah'tan başka, sana yararı ve zararı olmayan (ilahlar)a tapma*" şeklinde tercüme etmiştir. Bkz. Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük)*, Bakış Yay., İstanbul trz.

Hiç şüphe yok ki bu iki cümle Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu, dolayısıyla hiçbir insan veya daha başka bir varlık tarafından üretilmediğini belirtme niyetiyle organize edilmiştir. Ancak cümlelerin söz dizimi böyle bir manayı belirtmekten ziyade Kur'an'ın -hâşâ- Allah tarafından uydurulduğunu ifade etmektedir. Nitekim, "Bu adam filan şahıstan başka birisi tarafından öldürülmemiştir" şeklindeki bir cümle, katilin mutlak surette filan şahıs olduğunu ifade ediyorsa, "Bu Kur'an Allah'tan başkası tarafından uydurulmamıştır" cümlesi de uydurma fiilinin Allah'a ait olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada, usûl-i fıkıhtaki delâlet bahsine atfen mefhum-i muhalif ya da karşıt kavram kanıtının Hanefî usulcülere göre fasit bir istidlal niteliği taşıdığı söylenebilir. Ancak meal okuyucularının kahir ekseriyeti fıkıh usulündeki delalet bahislerinden bihaberdir. Kaldı ki Öztürk ve Bulaç da *-Allahu a'lem-* mefhum-i muhalefetin naslar hakkında hüküm ifade etmediğine ilişkin görüşe istinaden ayeti böyle çevirmiş değildir.

Bu başlık altında zikre değer gördüğümüz bir diğer hata da 40. ayetin çevirisinde karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki Allah bir önceki ayette (39. ayet) müşriklerin Kur'an'ı yalanladıklarını belirtmiştir. Bir sonraki ayetin başında ise *ve-minhüm men yü'minü bihî ve-minhüm men lâ yü'minü bih* şeklinde bir beyanda bulunmuştur. Bu ifade Davudoğlu ve Bulaç tarafından şöyle tercüme edilmiştir:

Onlardan bazıları Kur'an'a inanır, bazıları inanmaz.

Onlardan ona inananlar vardır ve onlardan ona inanmayanlar da vardır.

Klasik tefsirlerdeki bazı yorumlardan da kendisine dayanak bulan bu çeviriye göre Allah'ın beyanında -hâşâ- çelişki vardır. Çünkü Allah 39. ayette müşriklerin Kur'an'ı yalanladıklarından söz etmiş, 40. ayette ise müşriklerden bir kısmının ona inandıklarını belirtmiştir. Bu apaçık bir çelişkidir. Ancak çelişki Allah'ın kelamında değil, O'nun kelamını yanlış anlayıp yorumlayan zevatın tefsir ve tercümesindedir. Buradaki yanlış 40. ayetteki *yü'minü* fiilini şimdiki zamana hamletmekten kaynaklanmaktadır. Ne var ki Taberî çok haklı olarak bu fiilin gelecek zamana hamledilmesi gerektiğini

söylemektedir.[48] Buna göre ayet, "*Onların arasında Kur'an'a bilahare inanacak kimseler de var, asla inanmayacak kimseler de var*" şeklinde bir anlam kazanmaktadır.

2. Kelime ve Kavram Düzeyindeki Hatalar

2.1. Tarihsel Süreçte Ortaya Çıkan Istılahi Anlamları Kur'an'a Mal Etmek

Meallerdeki en yaygın hatalardan biri, Kur'an'daki birçok kelimeye, vahyin nüzul döneminden sonraki ilmî, siyasî, mezhebî gelişmeler neticesinde ortaya çıkan teknik/ıstılahi anlamların yüklenmiş olmasıdır. Hâlbuki Kur'an'daki kelime, kavram ve tabirlerin sahih anlamı, vahyin nüzul vasatında ifade ettikleri anlamdır. Bu yüzden, Kur'an'daki kelime ve kavramların anlamlarını tayinde mutlak surette Arapçanın nüzul dönemindeki kullanımı esas alınmalı, diğer bir deyişle, Kur'an'ı doğru anlamlandırabilmek için nüzul döneminde yaşayan Arapların dil dünyası ile mümkün mertebe duygudaşlık kurulmalıdır. Bunun için de bilhassa erken dönemlere ait *Me'âni'l-Kur'ân*, *Garîbu'l-Kur'ân* türü eserlere başvurulmalıdır.

Kur'an Arapça olarak inzal edilmiştir. Fakat bu inzal muayyen bir tarihsel kesitte kullanılan Arap dilinin kalıplarına uygun şekilde gerçekleşmiştir. Bu itibarla Kur'an dilini bilmek, Arap dilini bilmek değil, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arap dilini bilmektir. Ayrıca şunu da unutmamak gerekir ki Kur'an'ın kendine özgü bir terminolojisi vardır. Yani Kur'an'daki kelimelerin kahir ekseriyeti Arapça olmakla birlikte birçok kelime Arapların lisanî örfünde mevcut olmayan hususi anlamlara sahiptir. Sözgelimi Kur'an'da tekil ve çoğul olarak 382 defa geçen ayet kelimesi, "bir şeyin ve bir amacın mevcudiyetini gösteren alamet" anlamına gelir. Bu, ayet kelimesinin sözlükteki asıl anlamıdır. Ancak Kur'an terminolojisinde ayet daha özel anlamlar kazanmıştır. Bu cümleden olarak kimi zaman Allah'ın varlığını, birliğini, sınırsız kudretini ve muhteşem yaratma sanatını gösteren delil, kimi zaman peygamberlerin Allah tarafından görevlendirilmiş elçiler olduklarını ispat eden harikulade olay (mucize), kimi zaman

48 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, Beyrut 1999, VI. 563.

kıyamet alametleri, kimi zaman da Kur'an'ın tamamı veya belli bölümleri anlamında kullanılmıştır.[49]

Şu halde meal sahibine düşen görev, ayet kelimesinin hangi pasajda hangi anlamda kullanıldığını tavzih etmektir. Bunun için de evvela siyak ve sibaka bakılır. Daha sonra klasik tefsirlere ve bilhassa sırf bu konuya tahsis edilmiş vücûh-nezâir kitaplarına başvurmak gerekir. Böyle bir çaba sarf etmeksizin "ayet" kelimesini aynıyla Türkçeye aktarma kolaycılığına kaçıldığı takdirde yapılan işin adı meal değil, Kur'an'daki kelimeleri Latin alfabesine dönüştürmektir. Bunun neticesinde de epeyce problemli meal örnekleriyle karşılaşmak mukadderdir. Tıpkı 10/Yûnus 20. ayetin mealinde olduğu gibi:

> *Bir de (Mekkeliler), "Ona, Rabbinden bambaşka bir âyet indirilse ya!" diyorlar. Sen de, de ki: "Gayb ancak Allah'a mahsustur. İmdi, (inanmadınızsa azabı) bekleyin! Ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim.* (Davudoğlu)

Görüldüğü gibi, burada ayet kelimesi aynıyla Türkçeye aktarılmış ve buna bir de inzal kelimesinin literal anlamı eklenmiştir. Bu eklemeyle ortaya çıkan "ayet indirmek" tabirinin zihindeki ilk çağrışımı, Hz. Peygamber'e -bilindik anlamda- ayet vahyedilmesidir. Bu noktaya kadar merhum Davudoğlu'nun çevirisinde kayda değer bir sorun bulunmadığı düşünülebilir. Ancak böyle düşünenler, müşriklerin Hz. Peygamber'e bambaşka bir ayet indirilmesi gerektiği yolundaki itirazlarına karşı, "*Gayb ancak Allah'a mahsustur*" şeklinde bir cevap verilmesinin ne anlama geldiğini izah etmek durumundadır. Bu noktada okuyucu şöyle düşünebilir: Müşrikler vahyedilen ayetleri beğenmedikleri için bambaşka ya da yepyeni bir ayet istemişler; Allah da Hz. Peygamber'e, "*Gayb ancak Allah'a mahsustur*" diye cevap vermesini emretmiştir. Peki ama Hz. Peygamber'den bambaşka bir ayet talep edenlere, "*Gayb ancak Allah'a mahsustur.*" şeklinde bir cevap vermenin anlamı nedir? Ayrıca "gayb"ın buradaki tam karşılığı nedir?

Kur'an'da gayb; geçmiş ve gelecekle ilgili olayları, bir şeyin veya olayın iç yüzünü, nesneler dünyasında insanın

49 Bkz. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-'a'yüni'n-nevâzir*, Beyrut 1984, s. 154-156; Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *Besâirü zevi't-temyîz*, Beyrut trz., I. 63-66.

algı-idrak alanının dışında kalan gerçeklikleri ve yine Allah, melek, cin gibi varlıkları ifade eden çok geniş kapsamlı bir terimdir. Bu anlam çeşitliliği nazarı dikkate alındığında ilgili ayette Hz. Peygamber'e yeni bir ayet vahyedilmesi gerektiğini söyleyen müşriklere niçin "Gayb ancak Allah'a mahsustur." şeklinde bir cevap verildiğini anlamak zordur. Diğer taraftan ayetin mealindeki, "*İmdi, (inanmadınızsa azabı) bekleyin! Ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim*" ifadesi de epeyce sorunludur. Zira ayette azap beklemekten bahsedilmemektedir. Ayrıca inkârcı ve alaycı bir tavırla Hz. Peygamber'in nübüvvetini sorgulayanlar hakkında, "inanmadınızsa" şeklinde bir tavzihte bulunmak da anlamsızdır. Çünkü burada söz konusu edilen zümre Mekkeli müşriklerdir. Hülasa, bahse konu olan ayet kelimesi "hissî mucize" anlamındadır. Gaybın buradaki tam karşılığı ise Hz. Peygamber'e böyle bir mucize verilip verilmeyeceğini sadece Allah'ın biliyor olmasıdır. Buna göre ayette kastedilen anlam şudur:

Müşrikler, "Ona [Muhammed'e] rabbi tarafından [herkesi hayretler içinde bırakacak] bir mucize verilmiş olması gerekmez miydi?" deyip duruyorlar.

[Ey Muhammed!] De ki onlara: "Bana böyle bir mucize verilip verilmeyeceğini yalnızca Allah bilir. Bekleyin ve görün! Ben de sizinle birlikte bekleyip göreceğim."

Ayet ve gayb kelimelerinin tercümesinde karşımıza çıkan problemin bir benzeri 10/Yûnus suresinde biri *şefî'* (3. ayet), diğeri *şüfeâ'* (18. ayet) şeklinde olmak üzere iki kez geçen *ş-f-'a* (şefaat) kelimesinde de mevcuttur. Zira bahse konu olan meallerde *şefî'* kelimesine "şefaatçi", diğerine de "şefaatçiler" karşılığı verilmiştir:

Allah'ı bırakıp kendilerine zarar veya fayda vermeyen şeylere tapıyorlar ve "Bunlar, Allah katında bizim şefaatçılarımızdır" diyorlar. (Davudoğlu)

Allah'ı bırakıp kendilerine zarar vermeyecek, yararları da dokunmayacak şeylere kulluk derler ve "Bunlar Allah katında bizim şefaatçilerimiz derler" (Bulaç)

Bu çeviriler kusurlu veya en azından izaha muhtaçtır. Çünkü şefaat kelimesi günümüzde yaygın ve yerleşik anlamıyla,

büyük günahlar işlemiş müminlerin bağışlanması için Hz. Peygamber ve diğer zevat-ı kiramın tavassutta bulunmasını ifade etmektedir. Hâlbuki surenin 18. ayetinde, "Allah'ın yanı sıra tanrı kabul edilen şeyler" ifadesiyle putlar kastedilmektedir. Hiçbir fayda veya zarar verme gücü bulunmayan putlara tapanlar ise Mekkeli müşriklerdir. Peki, öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenler Mekkeli müşrikler değil midir? Müşriklerin ahiret inancına sahip olduklarına dair Kur'an'da en küçük bir atıf veya ima var mıdır? Bu sorulardan ilkinin cevabı kesinlikle "evet", diğeri de "hayır" olduğuna göre, müşriklerin putları Allah katında birer şefaatçi olarak görmeleri ne anlama gelmektedir? Muhammed Esed bu bağlamda "şefaatçi" kelimesinin yaygın anlamından kaynaklanan problemi fark etmiş ve bu yüzden ayetin çevirine şöyle bir not düşmüştür:

> Bu ifadeyle söylem yeniden bu surenin 3. ayetinde temas edilen "şefaat" meselesine dönüyor. Cümlenin baş kısmının lafzî çevirisi şöyledir: "Ve kendilerine ne zarar veren ne de yarar sağlayan şeye kulluk ederler" -Bu, hem somut putları, mücessem sembolleri, hem de kavramsal ve soyut imajları îma eden bir ifadedir. Belirtilmelidir ki burada örtülü (elliptic) olarak geçen "onlar" zamiri, daha önce kendilerinden "Bizim huzurumuza çıkarılacaklarına inanası gelmeyen kimseler"e (bir başka ifadeyle, ölümden sonra kalkışı ve Yargı Günü'nü inkar edenlere) işaret etmemektedir; çünkü yukarıdaki ayette sözü edilen kimselerin, çarpık ve sapık biçimde de olsa, ölümden sonrasına ve insanın Allah tarafından hesaba çekileceğine açıkça inandıkları anlaşılıyor; bu kusur, onların taptıkları şeyleri "kendilerinin Allah katındaki şefaatçileri" olarak görmelerinden de bellidir.[50]

Ne var ki bu açıklamaya konu olan ayette çarpık veya kusurlu bir ahiret inancından hiç söz edilmemektedir. Asıl kusur, Esed'in *şüfeâ'* kelimesini hesap gününde günahkâr müminlere aracılık yapmak anlamındaki şefaatle ilişkilendirmiş olmasıdır. Hâlbuki surenin 7 ve 15. ayetlerinde müşrikler, "*Bizim huzurumuza çıkacaklarına hiç ihtimal vermeyenler*" (*ellezîne lâ yercûne likâenâ*) diye nitelendirilmiştir. Bu nitelemeye rağmen Mekkeli müşriklerin çarpık biçimde de olsa ahiret inancına sahip olduklarından söz etmek mümkün değildir. Anlaşılan o ki Esed burada şefaat kelimesinin yaygın

50 Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 395 (26. not).

anlamına takıldığı için ister istemez mesnetsiz bir varsayımda bulunmuştur. Diğer taraftan Esed'in bu ayette şefaatçiler kelimesi geçtiği için, *şefi'* kelimesinin zikredildiği üçüncü ayete gönderme yaparak ilgili iki ayet arasında bir bağıntı kurması da oldukça iğretidir. Çünkü ilgili ayette geçen *şefi'* kelimesi de -*Allahu a'lem*- "hesap gününde aracılık yapan kimse" anlamında kullanılmamıştır.

Hülasa, surenin 18. ayetinde müşriklere ait bir söz olarak zikredilen *hâulâi şüfeâ'unâ 'indellah* ifadesini, "*Allah bu putların yüzü suyu hürmetine bizim yüzümüze bakıyor*" şeklinde tercüme etmek gerekir. Üçüncü ayette geçen *şefi'* kelimesine gelince, bu kelimenin de bilindik anlamda şefaatçilikle ilgisi yoktur. Çünkü ayetin ilk cümleleri kâinatın yaratılışından bahsetmekte ve hemen ardından da *mâ min şefi'in 'indellâhi illâ min ba'di iznih* ifadesi gelmektedir. Buradaki *şefi'* kelimesi "ikinci bir varlık" anlamındadır. Binaenaleyh ayette Allah'ın gökleri ve yeri altı evrede yaratırken ikinci bir varlığın yardımına ihtiyaç duymadığından, bilakis tüm varlıkların O'nun izniyle, yani "Ol" demesiyle vücut bulduğundan söz edilmektedir.[51]

Bu bağlamda zikre değer gördüğümüz başka bir örnek de surenin 14. ayetinde geçen *halâif* kelimesidir. Bu kelimenin zikredildiği cümle, "*Sizi yeryüzünde halifeler yaptık*" (Davudoğlu, Toptaş); "*Sizi yeryüzünde halifeler kıldık*" (Bulaç); "*Sizi yeryüzünde hükmedenler kıldık*" (Öztürk) şeklinde tercüme edilmiştir. "Halifeler yaptık" veya "halifeler kıldık" ifadesi, insanoğlunun Allah'a kulluk maksadıyla yeryüzünde yaratılmasını çağrıştıran bir delalete sahiptir. Halife kelimesini "devlet başkanı" manasına hamlettiği anlaşılan Öztürk'ün tercümesi ise ayette sözü edilen kimselere yeryüzünde saltanat ve iktidar sahibi olma imkânı verildiğini ifade etmektedir. Oysa ayette önceki nesillerin yerine başka bir neslin getirilmesinden söz edilmektedir. Dolayısıyla *halâif* kelimesi geçmişte helak edilen toplumların yaşadıkları topraklara mirasçı olanlara, yani Hz. Peygamber devrinde Arap yarımadasında yaşayan insanlara

51 Bu isabetli görüş Mutezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (ö. 322/934) aittir. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara 2004, s. 186-187.

işaret etmektedir. Buna göre ayetteki *el-arz* kelimesinin tam karşılığı da yeryüzü değil, o insanların yaşadıkları topraklardır.

Bu başlık altında zikredilmesi gereken bir diğer örnek de surenin 39. ayetinde zikri geçen *te'vil* kelimesidir. Bu kelimeye M. Toptaş "açıklama", Y. N. Öztürk ise "yorum" manası vermiştir. Fakat te'vilin burada açıklama ve yorumla ilgisi yoktur. Kelimenin ayetteki tam karşılığı, Kur'an'da bildirilen kıyamet, ahiret ve azabın yarın bir gün mutlaka vuku bulacak olmasıdır. Binaenaleyh, müşriklere Kur'an'ın tevilinin gelmemesinden maksat, onca ilahi uyarı ve ikaza rağmen tamamen gerçek dışı saydıkları kıyamet, ahiret, azap gibi gaybî gerçeklerle henüz karşılaşmamış olmalarıdır.[52]

İşte bütün bu hatalar, daha önce de belirtildiği üzere Kur'an'daki kelimelerin zaman içinde semantik değişime uğradığı gerçeğini dikkate almamanın kaçınılmaz sonucudur. Ayetlerdeki muhtelif kelime ve kavramlara İslâmi ilimlerin teşekkül döneminden sonraki birikim neticesinde ortaya çıkan ıstılahi anlamların yüklenmesi meal okuma kültüründe çok yanlış telakkilerin oluşmasına yol açmıştır. Şöyle ki, "bugün Kur'an'ın kendisini ya da bir çevirisini okuyan bir kimse, okuduğu ayetlerde msl. *fıkh* kelimesini gördüğünde hemen bilinen anlamıyla fıkhı, *tesbih* kelimesini gördüğünde tesbih çekmeyi, *zikir* kelimesini gördüğünde zikir çekmeyi, *ilim* kelimesini gördüğünde bilimi, *ümmî* ya da *câhil* kelimesini gördüğünde okuma yazma bilmemeyi, *küfür/kâfir* kelimesini gördüğünde inkâr etmeyi (=ateizmi), *şirk/müşrik* kelimesini gördüğünde sıradan anlamıyla çok tanrıcılığı (=animizmi), *oku* emrini gördüğünde kitap okuyup ilim tahsil etmeyi aklına getirmekte ve fakat bu sözcüklerin Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde *farklı anlamlar* taşıyabileceklerini hiç ama hiç düşünmemektedir."[53]

2.2. Kur'an'daki Temel Kavramların İçini Boşaltmak

İncelememize konu olan meallerden özellikle Ali Bulaç ve Yaşar Nuri Öztürk'e ait olanlarda *ihsan, muhsin, amel-i salih* gibi çok temel Kur'ânî kavramların heder edildiği görülmek-

52 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi*, VIII. 220.
53 Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s. 79.

tedir. Bizce bunun kuvvetle muhtemel sebeplerinden biri söz konusu kavramları lügat anlamına göre çevirme ve dolayısıyla meal adı altında motamot tercüme yapma gayretidir. Sadece Öztürk için geçerli olan diğer bir sebep ise sükseli-tasannulu ifadeler üretme gayretidir. Bulaç ve Öztürk'ün meallerinde içi boşaltılmış kavramlardan biri, surenin 26. ayetinde yer almaktadır. Ayetin ilk kısmı anılan zevat tarafından şöyle tercüme edilmiştir:

Güzellik yapanlara daha güzeli ve fazlası var. (Bulaç)

Güzel düşünüp güzel yapanlara güzellik var. Dahası da var. (Y.N. Öztürk)

Hemen belirtelim ki *ihsan*dan, *muhsin* olmaktan söz eden ayet bu denli gelişigüzel bir çeviriye kurban edilmekten münezzehtir. Yine hemen belirtelim ki "güzellik yapmak", günümüz Türkçesinde ve bilhassa halk arasında "kıyak çekmek" anlamında kullanılan amiyane bir tabirdir. Oysa ihsan Kur'an'da insanın Allah'a karşı hissettiği derin saygı, sevgi ve bağlılığı ifade eden bir kavramdır. Başka bir ifadeyle ihsan, Allah'a ihlâsla kulluk etmek demektir. Muhsin ise Allah'a yürekten bağlı olan, O'na ihlâsla kulluk eden, sırf O'nun rızasını kazanmak için üstüne düşen vazifeden fazlasını yapmaya gayret gösteren kimse demektir.[54] Diğer taraftan, mezkûr çevirilerde yer alan ikinci "güzellik" kelimesinden maksat ise cennet, "dahası ve fazlası"ndan maksat da muhtemelen Allah'ın rızasına nail olma bahtiyarlığıdır. Buna göre ayeti şöyle tercüme etmek mümkündür: "*Allah'a ihlasla kulluk edenlere mükafat olarak cennet ve onun da ötesinde Allah'ın rızasına nail olma bahtiyarlığı var!*"

Surenin mealinde içi boşaltılmış temel kavramlardan biri de "amel-i salih"tir. Öztürk, 4 ve 9. ayetlerdeki *amilu's-sâlihât* ifadesini, "barışa yönelik amelleri yerli yerince sergileyenler/ barışa yönelik amel sergileyenler" şeklinde tercüme etmiştir. Günümüz Türkçesinde, "amel sergilemek" şeklinde bir tabirin kullanılıp kullanılmadığı meselesi bir yana imanın ayrılmaz parçası olan amel-i salih kavramına bu denli gelişigüzel bir karşılık ihdas edilmiş olması gerçekten üzüntü vericidir. Ter-

54 Bkz. Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II. 67-70.

cümedeki "barış" sözcüğü, salah kavramının "barış" anlamına gelen *sulh* kelimesiyle kökteş olmasından hareketle bu iki kelime arasında üstünkörü bir bağ kurmak suretiyle üretilmiştir. Ne var ki amel-i salih, müminin Allah'a karşı sorumluluk bilinci içinde bütün bir hayat boyu yaptığı işlerin tümünü içeren bir muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla bunun karşılığı ne "barışa yönelik ameller", ne de "iyi ve yararlı işler"dir.

Kanaatimizce, amel-i salih kavramının en kapsamlı ve belki de en doğru karşılığı imanın muktezasınca Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya vesile olan davranışlardır. Mümin Allah'ın rızasını kazanmaya yönelik davranışlar sergiledikçe salah hâsıl olur. Kaldı ki Allah'ın rızasını kazandıracak bir işten fesat hâsıl olacağını düşünmek muhaldir. Öte yandan, amel-i salih Kur'an'da sürekli olarak iman ile birlikte zikredilir. İman Allah'ın varlığını, birliğini tasdik ve ikrar etmektir. Bunun davranış düzeyindeki tezahürü ise amel-i salihtir. Bu iki kavramdan ilkine dinî içerik yükleyip ikincisine "barışa yönelik amel" gibi oldukça seküler bir anlam takdir etmek doğru değildir. Ayrıca, temelinde iman ve ilâhî rızayı kazanma niyeti bulunmayan hiçbir iyi davranışın Allah katında iyilik değeri yoktur. Bunun böyle olduğunu anlamak için, salt iyilik adına yapılan işlerin boşa gitmesinden (*habt-ı amel*) söz eden ayetlere göz atmak yeterlidir.

Yeri gelmişken, bahse konu olan meal sahiplerinin Kur'an'daki bazı temel kavramlara hiçbir anlam tayininde bulunmamış olduklarından da söz etmek gerekir. Mesela, surenin ilk ayetindeki *tilke âyâtü'l-kitâbi'l-hakîm* ifadesi, "*Bunlar, hikmetli Kitabın ayetleridir*" (Bulaç); "*İşte bu, Hakim kitabın ayetleridir*" (Toptaş); "*İşte sana hikmetlerle dolu Kitap'ın ayetleri*" (Y.N. Öztürk); "*Bunlar, hikmet dolu kitabın ayetleridir*" (Davudoğlu) şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak bunların hiçbiri tercüme veya meal değildir. Zira mezkûr ifadedeki ayet, hikmet ve kitap kelimeleri aynıyla Türkçeye aktarılmış, dolayısıyla bu kelimelere anlam tayin etme işi okuyucuya bırakılmıştır. Ayrıca, meallerin tamamında ayetin sözdizimine hiç dikkat edilmemiş ve mezkûr kelimeler rastgele yan yana gelmiş gibi çevirilmiştir.

Diğer taraftan, surenin 5. ayetindeki *ma-halakallâhu zâlike illâ bi'l-hak* ifadesine de, "*Allah bunları ancak hak ile yaratmıştır*" (Bulaç); "*Allah bunları bir hakikat ile yaratmıştır*" (Toptaş) şeklinde karşılıklar verilmiştir. Ne var ki bunlar da tercüme veya meal değildir. Her şeyden önce, "hak ile" tabirinin Türkçede anlamlı bir karşılığı yoktur. Gerçi birçok meal okuyucusu Kur'an meallerine özgü garip/tuhaf Türkçeye epeyce aşinalık kesbettiği için, onların kavram dünyasında bu tabirin bir anlamı olabilir. Ancak bu durum söz konusu tabirin Türkçe açısından anlamsız olduğu gerçeğini değiştirmez.

Hak, Kur'an terminolojisinde bâtılın zıddıdır. "Gerçeğe uymayan inanç, hüküm ve düşünce" anlamında terimleşen bâtıl ise Kur'an'da yalan, boşa giden amel, amaçsız ve faydasız iş gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Hak bâtılın zıddı olduğuna göre Allah'ın bu kâinatı hak ile yaratmasından maksat, tüm mevcudatı esaslı bir amaç, gaye için yaratmış olmasıdır.

3. Terkip ve İfade Düzeyindeki Hatalar

3.1. Türk Dilinde Karşılığı Bulunmayan Terkip ve Tabirler Üretmek

Bu makaleye konu olan meallerde en dikkat çekici hatalardan biri de Kur'an çevirilerine has bir Türkçe ihdas edilmiş olmasıdır. Zira söz konusu meallerde Türk dilinin mantığına uymayan, günümüz Türkçesinde anlamlı bir karşılığı bulunmayan birçok tabir ve terkip mevcuttur. Mesela, 10/Yûnus 2. ayetin sonundaki *inne hâzâ le-sâhirün mübîn* ifadesi Türkçeye şöyle aktarılmıştır:

Hakikaten bu (adam) açık bir sihirbazdır. (Davudoğlu)

Herhalde bu, açık bir sihirbazdır. (Yavuz)

Türkçe konuşup anlaşan insanlardan hiçbiri, bu mealleri okuyuncaya değin -eminim ki- "açık sihirbaz" şeklinde bir tabir/terkip duymamıştır. Açık kelimesinin ayetteki karşılığı *mübîn*dir. Bu kelime Kur'an'da -*Allahu a'lem*- çoğu kez seci (nesir kafiyesi) sağlamak için ayetlerin son kelimesi olarak zikredilir. Bu cümleden olarak birçok ayet *sultânün mübîn, kitâbün mübîn, dalâlün mübîn, belâğun mübîn, fevzün mübîn,*

sihrun mübîn, imâmün mübîn, şihâbün mübîn, 'arabiyyün mübîn, sâhirün mübîn, nezîrun mübîn, 'adüvvün mübîn gibi terkiplerle sona erer.

Mübîn her defasında "açık" veya "apaçık" kelimesiyle karşılandığı takdirde "açık sihir", "açık sihirbaz" gibi ilginç tabirler üretmek kaçınılmazdır. Oysa bu kelime, -az önce de belirttiğimiz gibi- zikredildiği ayetlerin son kelimesi olması hasebiyle seci sağlamak gibi bir işleve sahiptir. Dolayısıyla *mübîn* kendine mahsus bir anlam taşımaktan ziyade mevsufuna bağlı olarak anlam kazanır. Sözgelişi, sihirbaz kelimesiyle birlikte kullanıldığında "düpedüz, yüzde yüz, kesinkes" gibi bir anlam taşır. Surenin mealinde "açık sihirbaz"dan daha ilginç tabir, terkip ve ifadeler de var kuşkusuz. Bunlardan bir kısmını zikretmek gerekirse;

1) "*Bilen bir kavim*" (5. ayet/Toptaş). 2) "*Ayetlerin açık-seçik parçalar halinde okunması*" (15. ayet/Öztürk). 3) "*Rabbinden bir söz geçmemiş olmak*" (19. ayet/Toptaş). 4) "*Rahmet dokundurmak*" (21. ayet/Bulaç). 5) "*Ayetler konusunda hileli bir düzen kurmak*" (21. ayet/Bulaç). 6) "*Ayetler hakkında bir tuzak sergilemek*" (21. ayet/Öztürk). 7) "*Alçak bir hayatın menfaati*" (23. ayet/Toptaş). 8) "*Yüzleri gece parçalarından karanlıklarla kaplanmak*" (27. ayet/Öztürk). 9) "*Ateşin dostları*" (27. ayet/Öztürk). 10) "*Şirk katmak*" (28. ayet/Bulaç). 11) "*Yarattığını çevirip bir daha yaratmak*" (34. ayet/Öztürk). 12) "*Kılavuzlanmak*" (35. ayet/Öztürk). 13) "*Önündekileri doğrulamak*" (37. ayet/Bulaç). 14) "*Anlayış gözleri*" (43. ayet/Yavuz). 15) "*Allah'ın sizin için indirdiği sizin bir kısmını haram ve helal kıldığınız rızıktan haber var mı?*" (59/ayet/Bulaç); 16) "*Üzerinizde şahitler durmuş olmak*" (61. ayet/Bulaç). 17) "*Allah'ın yanında ortaklara yalvarmak*" (66. ayet/Öztürk). 18) "*O, akıl erdiremeyenlerin üzerine iğrenç bir pislik kılar*" (100. ayet/Bulaç). 19) "*Allah, pisliği, aklını kullanmayanlar üzerine bırakır*" (100. ayet/Öztürk).

3.2. Sükseli İfadeler Üretmek

Bu hata ya da kusur sadece Yaşar Nuri Öztürk'e ait meale mahsustur. Diğer meallerde yaşayan Türkçe açısından son derece bozuk, hatta doğru olduğu kabul edilmesi halinde mümini iman dairesinden çıkaracak ifadelere rastlamak mümkündür. Ancak söz konusu meallerin hiçbirinde sükseli, tasannulu, calî, özentili, sunî ifadeler yer almamaktadır. Buna mukabil Öztürk'ün meali baştan sona bu tür ifade ve

terkiplerle doludur. İşte Yûnus suresinin mealinde yer alan tasannulu ifadelerden birkaç örnek:

"*İş ve oluşu çekip çeviren Allah*" (3. ayet). "*Acıklı bir azap öngörülmüştür*" (4. ayet). "*Bilgiyle donanmış bir topluluk*" (5. ayet). "*Barışa yönelik amel sergileyenler*" (9. ayet). "*Açık-seçik parçalar halinde okunmak*" (15. ayet). "*Ortak koştuklarından arınmıştır O*" (18. ayet). "*Gayb Allah'ın tekelinde*" (20. ayet). "*Her ümmet için bir rasul öngörülmüştür*" (47. ayet). "*Sonsuzluğun azabı/sonsuz azabı*" (52. ayet). "*Zulmetmiş her benlik*" (54. ayet). "*Bir iş ve oluşta bulunsan*" (61. ayet). "*O, odur ki*" (67. ayet). "*Bir gençlik grubu dışında hiç kimse Musa'ya inanmadı*" (83. ayet). "*Boğulma ümüğüne çökünce*" (90. ayet) vs.

Bu tasannulu ifadelerden bir kısmı komik, bir kısmı ise Allah'a ait bir kelamın çevirisi olarak okunması hasebiyle trajiktir. Mesela, Firavun ve avenesinin hışmına uğramaktan korktukları için İsrâiloğulları'ndan çok az kişinin Hz. Musa'ya iman ettiğini açıklama cesareti gösterebildiğinden söz eden 83. ayette "az sayıda insan" anlamında kullanılan *zürriyet* kelimesine "bir gençlik grubu" şeklinde bir anlam verilmesi komiktir. Müşriklerin ilahlık yakıştırdıkları putlardan Allah'ın münezzeh olduğunu ifade eden 18. ayete, hiçbir mealde yer almayan bir karşılık bulmak adına, "ortak koştuklarından arınmıştır O" şeklinde bir anlam vermek ise vahim bir hatadır. Çünkü arınmak herhangi bir şeyin pisliklerden, aslî yapısını bozan yabancı unsurlardan kurtulmasını, katışıksız ve arı duruma gelmesini ifade eden bir kelimedir. Birinin bir şeyden arınması ise kendisini rahatsız eden bir şeyden kurtulması demektir. Günahlardan, saplantılardan, kuşkulardan arınmak gibi... Kısaca, arınmak kelimesi önceden mevcut olan bir katışıklık veya bulaşıklıktan bilahare kurtulmayı ifade eder. Binaenaleyh Öztürk'ün kullandığı ifade, "Allah daha önce işbirliği yaptığı putlarla bilahare tüm ilişkisini kesti" şeklinde anlamaya müsaittir.

3.3. Cümle Organizasyonlarında Kelimeleri İsraf Etmek

Meallerdeki en yaygın problemlerden biri de amaç dile ait kelimelerin israf edilmiş olmasıdır. Bunun bir sebebi lafzî-literal çeviri kaygısıdır. Bu kaygıdan ötürü ayetlerdeki her kelime ve her edata birebir karşılık bulunmaya çalışılmıştır. Ancak problemin bizce asıl sebebi, Türkçeyi yazı dilinde iyi

kullanamamak ve dolayısıyla beş altı kelimelik bir cümleyi organize edememektir. Bu nakısadan doğan hatalar, incelediğimiz meallerde de fazlasıyla mevcuttur. Mesela, surenin 15. ayetinde Hz. Peygamber'e *mâ yekûnu lî en übeddilehû min tilkâi nefsî* demesi emredilmiştir. Bu veciz ifade Türkçeye, "*De ki: Kur'an'ı kafama göre değiştirmem mümkün değil!*" veya "*De ki: Kur'an'da kafama göre değişiklik yapmam mümkün değil!*" şeklinde aktarılabilir. İfadenin Bulaç ve Toptaş'a ait meallerdeki karşılığı ise şöyledir:

> *Benim onu kendi nefsimin bir öngörmesi olarak değiştirmem benim için olacak şey değildir.* (Bulaç)
>
> *O'nu benim kendiliğimden değiştirmem benim için imkânsızdır.* (Toptaş)

Bu iki mealde altı çizilen kelimelerin tamamı veya en azından tamamına yakın kısmı zaittir. Mealde kelime israfına bir diğer örnek de herhangi bir kelime veya kavramın hem kendisini hem de anlamını zikretmektir. Mesela, merhum Davudoğlu, 10/Yûnus 72. ayetteki *ve-ümirtü en ekûne mine'l-müslimîn* ifadesini, "*Ben, O'nun birliğine boyun eğen Müslümanlardan olmamla emir olundum*" şeklinde çevirmiştir. Bu bozuk çeviride kelime israfı yapılmıştır. Zira Müslüman, "Allah'a boyun eğen, O'na teslimiyet gösteren kimse" demektir. Binaenaleyh bu çeviride ya "Müslüman" kelimesi zaittir veya "O'nun birliğine boyun eğen" ifadesi zaittir. Aksi halde "Allah'ın birliğine boyun eğen Müslüman" ifadesi, "erkek horoz" veya "erkek boğa" demek kadar anlamsızdır.

Bu noktada, mezkûr ifadenin Müslüman olmanın gerekli kıldığı teslimiyeti vurgulamak maksadıyla böyle düzenlenmiş olduğu düşünülebilir. Lakin Kur'an terminolojisi bu düşünceyi mesnetsiz kılmaktadır. Çünkü Kur'an'da *müslim* kelimesinin tek anlamı, "Allah'a teslimiyet gösteren kimse" demektir. "Nominal düzeyde Müslümanlık" ise teorik ve teolojik temelleri mürtekib-i kebîre tartışmalarına kadar uzanan bir tarihsel tecrübenin ürünüdür.

Merhum Davudoğlu'nun 33. ayetteki fasıklar kelimesini, "yoldan çıkmış fasıklar" şeklinde tercüme etmiş olması da

kelime israfı içermektedir. Çünkü fasık, zaten yoldan çıkmış kimse demektir. Diğer bir deyişle, yoldan çıkmamış fasık yoktur. Öyleyse bu çeviride ya "yoldan çıkmış" ifadesi veya "fasıklar" kelimesi zaittir. Yûnus suresinin mealinde göze çarpan kelime israflarından biri de Bulaç'a aittir. Şöyle ki Bulaç 23. ayetteki *metâ'a'l-hayâti'd-dünyâ* ifadesini, "*(bu) dünya hayatının geçici metaıdır*" şeklinde çevirmiştir. Buradaki "geçici" kelimesi zaittir. Çünkü meta, özellikle de dünyevi hayata atfen kullanıldığında kendisinden bir şekilde faydalanılan, ama faydası kalıcı olmayan şey demektir.

4. Söz Sanatlarıyla İlgili Hatalar

4.1. Mecaz, Kinaye ve İstiare Gibi Edebî Sanatları Gözden Kaçırmak

Kur'an'daki birçok ayette muhtelif söz sanatları mevcuttur. Belağatın müstakil bir ilim dalı olarak tekemmül etmesinden önceki devirlerde Ferrâ, Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe, Zeccâc gibi filolog müfessirler Kur'an'daki edebî sanatlara kendi dönemlerine has ıstılahlar çerçevesinde yer yer değinmişlerdir. İslâm dünyasında Kur'an'ın edebî açıdan mu'ciz bir kelam olduğu fikrinin yaygınlık kazanmasından sonraki devirlerde ise bilhassa nahvî-edebî tefsirlerde ayetler belagat yönünden etraflıca izah edilmiştir. Ne var ki bu tür izahlar meallere pek yansımamıştır. Mesela, 10/Yûnus 30. ayetteki *hünâlike teblû küllü nefsin mâ eslefet* ifadesi şöyle tercüme edilmiştir:

Orada herkes, geçmişte ne yaptı ise onun imtihanını verecektir. (Davudoğlu)

Orada herkes, geçmişte yaptığı iyi ve kötü şeylerin imtihanını verecektir. (Yavuz)

Orada herkes geçmişte yaptıklarını deneyecek. (Toptaş)

İşte orada, her benlik önceden gönderdiği şeyi kendisi deneyecektir. (Öztürk)

Bu tercümelerde "orada" kelimesiyle işaret edilen yer, ahirettir. Buna göre herkes dünyada yaptığı her şeyin imtihanını ahirette verecektir. Peki, imtihan verme yeri dünya mıdır ahiret midir? Dünya ahiretin tarlası yahut ahiret dünyadaki imtihanın neticesini görme yeri değil midir? Diğer taraf-

tan imtihan kelimesi Türkçede, "bir kimsenin bilgi, beceri ve kabiliyetlerini ölçmek için yapılan sınav"; denemek kelimesi de sınamak ve aynı zamanda tecrübe etmek demek değil midir? Bütün bu soruların cevabı "elbette öyledir" olduğuna göre mezkûr meallerin hiçbiri ayette kastedilen manayı ifade etmemektedir. Toptaş ve Öztürk'ün tercümeleri ise hiçbir anlam ifade etmemektedir.

Buradaki anlamsızlık, ayetteki mecaz-ı mürselin fark edilmemiş olmasından mütevellittir. Kur'an'da çok önemli bir yer tutan mecaz, bir ilgi ve karine sebebiyle gerçek anlamı dışında kullanılan kelime veya terkibi ifade eder. Temelde lügavi ve aklî olmak üzere ikiye ayrılan mecazdaki ilgi-alaka unsuru benzeşme olursa buna istiare denir. Alakası değişik ya da serbest olan mecazın adı ise mecaz-ı mürseldir. Bu tür mecaz için otuzdan fazla alaka tespit edilmiştir. Parçayı anıp bütünü kastetmek, bir şeyi anıp onunla zıddını kastetmek, bir şeye önceki durumunun veya daha sonra alacağı durumun adını vermek, sebebi anıp müsebbebi kastetmek, söz konusu alaka türlerinden birkaçıdır.[55] İşte bu ayette de sebep zikredilip sonuç kastedilmiştir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî bu ayetin tefsirinde, "Dünyada yapıp edilen tüm işlerin sonucu hesap gününde ortaya çıkacağına göre insanların kendi amellerinin neticesi hakkında bilgi sahibi olmaları niçin belâ-ibtilâ (denemek, sınamak) diye isimlendirildi?" şeklinde bir soru sormuş, ardından bu soruyu şöyle cevaplamıştır: "Çünkü ibtilâ bilginin hâsıl olmasına sebep teşkil eder. Sebebe ait ismin sonuç için kullanılması meşhur bir mecazdır."[56] Öyleyse ayette kastedilen anlam şudur: "İşte o gün orada herkes dünyada iken yapmış olduğu her işin neticesini görecektir."

4.2. Teşbih Sanatındaki Unsurları Yanlış Aktarmak

Zemahşerî beyan ilmine vukufiyeti Kur'an'daki mana inceliklerini keşfedebilmenin temel şartlarından biri olarak zikreder.[57] Teşbih, bir anlamı değişik yollarla ifade etme usulle-

55 Kur'an'da mecaz hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara 2002, s. 125-150.

56 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut 2004, XVII. 69.

57 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 16.

ami ihtiva eden beyan ilminin en önemli konusunu teşkil eder. İki veya daha fazla şeyin bir veya birden fazla vasıfta birleştirilmesi şeklinde tanımlanan teşbih, edebî bir sanat olarak dört unsurdan meydana gelir. Müşebbeh (benzeyen), müşebbehün bih (kendisine benzetilen), vech-i şebeh (benzetme yönü) ve edat-ı teşbih bu dört unsuru oluşturur. Mesela, "Ahmet aslan gibi kuvvetlidir" cümlesinde Ahmet müşebbeh, aslan da müşebbehün bihtir. Kuvvetlilik vech-i şebeh, gibi kelimesi de edat-ı teşbihtir. Bu örnekteki vech-i şebeh müfrettir. Ancak bazı teşbihlerde vech-i şebeh, mürekkep yani birçok unsurdan meydana gelir ve kendi içinde bütünlük arzeder. Bu yüzden, ifadenin bütününe dahil olan lafızlardan birinin veya bir kısmının kaldırılması hem manayı hem de teşbihi bozar.[58]

Şu halde teşbih, vech-i şebeh itibariyle müfred ve mürekkep olmak üzere ikiye ayrılır. Mürekkep teşbihin Kur'an'daki örneklerinden biri 10/Yûnus 24. ayette yer almaktadır. Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân*'da bu ayete atıfta bulunarak şöyle der: Mürekkep teşbih, vech-i şebehin birbiriyle bağıntılı bir dizi unsurun bütününde ortaya çıkan bir teşbih türüdür. Mesela 10/Yûnus 24. ayette *innemâ meselü* lafzı ile *ke-en lem...* lafzı arasında on cümle mevcuttur. Terkip (mürekkep vech-i şebeh) bu cümlelerin tümündedir. Dolayısıyla bunlardan biri sakıt olduğunda teşbih bozulur."[59] Hal böyle iken, ayetteki mürekkep teşbih beş mealin hiçbirinde doğru olarak aktarılamamıştır. Şöyle ki:

Şu iğreti hayatın durumu gökten indirdiğimiz bir su gibidir. (Öztürk)

Bu alçak hayat, gökten indirdiğimiz bir suya benzer ki... (Toptaş)

Dünya hayatının hali, ancak gökten indirdiğimiz bir suya benzer ki... (Davudoğlu)

Menfaat ve aldatma bakımından bu dünyanın hali, gökten indirdiğimiz bir yağmura benzer. (Yavuz)

Dünya hayatının örneği, ancak gökten indirdiğimiz, onunla insanların yediği yeryüzünün bitkisi karışmış olan bir su gibidir. (Bulaç)

58 Teşbih sanatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989, s. 134-154; Hikmet Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir 1999, s. 340-370.

59 Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut 1996, II. 775.

Cündioğlu ayetin bu şekilde tercüme edilmesini şöyle eleştirmiştir: "Acaba 'dünya hayatı'nın (!) 'gökten inen su' ile ne gibi bir alakası vardır? *Dünya hayatı* (!) niçin 'gökten inen su'ya benzesin? Tefsirlere kadar izi sürülebilecek olan bu yanlış anlamlandırmanın temelinde, Kur'an'da sıkça geçen *ke-meseli* formunu kavramamış olmak gibi bir zaaf yatmaktadır ki bu zaaf başka ayetlerin yorumunda da (msl. Baqara: 17, 19, 171) ortaya çıkmaktadır. Ayette *ke* edatının hemen ardından *mâ* (=su) kelimesinin geliyor olması nedeniyle, bazı müfessir ve mütercimler, hemen benzetmenin bu kelime ile yapıldığı zannına kapılmakta ve ayeti bu yanlış anlayışlarına uygun olarak tefsir ve tercüme ettiklerinden, 'misâl-i mürekkep' zâyi olmaktadır. Oysa ibareyi, msl. 'Dünya hayatının (!) misali, tıpkı şu misâl gibidir...' şeklinde çevirseler ve verilen misâli de bir bütün olarak aktarsalardı, o zaman, *dünya hayatının* (!), su'ya değil, su'yun da içinde yer aldığı misâlin bütününe benzetildiği, temsildeki güzelliğin de bu bütünlükte kendisini ifşa ettiği gayet sarih bir biçimde ortaya çıkabilirdi."[60]

Bu haklı eleştiride dikkat çekilen "bütünlük" unsurunu dikkate alarak söz konusu ayet -kısmen serbest çeviri yoluyla- şöyle anlamlandırılabilir: "Dünya hayatının neye benzediğine dair işte size bir örnek: Gökten indirdiğimiz yağmur suyunu düşünün! Bu suyu insanlara ve hayvanlara besin teşkil eden bitkiler emer. Derken, yağmur suyuna kavuşan arazi yemyeşil bitkilerle bezenip süslenir. O yemyeşil arazinin sahipleri, 'İşte bütün bu ürünlerin hepsi bizim' diye düşünürler. Ama bir gece veya gündüz vakti afet hükmümüz vaki olur ve böylece o güzelim arazideki mahsulü -sanki daha bir gün öncesinde orada değilmiş gibi- kökünden biçilmiş bir hale getiririz."

4.3. Müşâkele ve İltifat Sanatlarını Çeviriye Yansıtamamak

Müşâkele Arap dilindeki söz sanatlarından biridir. İfadeyi süsleyen, manayı güçlendiren bu sanat genellikle iki taraf arasındaki münasebete müteallik sözlerden ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, ya taraflardan birine ait iş ile diğer

60 Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s. 86-87.

tarafın bu işe dair sözü veya bir tarafın sözüne diğer tarafın verdiği cevap bu sanatı meydana getirir.[61] Kısaca, aynı lafzı aynı bağlamda birbirinden tamamen farklı manalarda kullanmak şeklinde tanımlanması mümkün olan müşâkelenin Kur'an'da birçok örneği vardır.[62] Mesela 2/Bakara 14. ayetin sonunda münafıkların müminler hakkında, "*Biz onlarla sırf alay ediyoruz*" dedikleri bildirilmiş; bir sonraki ayetin hemen başında da Allah'ın onlarla alay ettiğinden söz edilmiştir. Bu iki ayette istihza (alay etmek) lafzı hem münafıklar hem de Allah için kullanılmıştır. Ancak ikincisinde, yani Allah'a nispet edilişinde "alay etmek" değil, "alay edenlerin hak ettikleri cezayı vermek" manası kastedilmiştir. Bu ayetin tefsirinde Arapların lisanî örflerine atıfta bulunan Kurtubî (ö. 671/1273) şöyle demiştir: "Araplar (nahoş) bir söze cevap vermek maksadıyla bir sözcük telaffuz ettiklerinde (muhatabın kullandığı) sözcüğü kullanır ama bununla farklı bir mana kastederlerdi."[63]

10/Yûnus 21. ayetteki ifade de bu kabildendir. Şöyle ki, ayette müşriklerin Allah'ın ayetlerine karşı tuzak kurduklarından, yani sıkıntı ve darlıktan bolluk ve berekete, fakirlikten zenginliğe erişmelerini Allah'tan değil, kendilerinden bildikleri için, durumları düzelir düzelmez Allah'ın ayetlerini tekrar alay konusu yaptıklarından söz edilmiş;[64] ardından da *Allahu esra'u mekran* ifadesine yer verilmiştir. Bu ifade, "*Allah'ın tuzağı daha çabuktur*" (Toptaş); "*Tuzak kurma bakımından Allah daha hızlıdır*" (Öztürk) şeklinde tercüme edilmiştir. Oysaki ayette Allah'ın çok hızlı tuzak kurduğundan değil, müşriklerin nankörlüklerine çok çabuk karşılık verme kudretine sahip olduğundan söz edilmiştir.[65]

İncelememize konu olan bazı meallerde surenin 22. ayetinde iltifat sanatından kaynaklanan hitap farklılığı da yanlış aktarılmıştır. İltifat, kısa bir sözde şahıs, zaman ve üslup

61 Bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 200-203; Akdemir, *Belâğat Terimleri*, s. 304-305.
62 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 930.
63 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 145.
64 Bu yorum için bkz. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, Beyrut 1999, XI. 288.
65 Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 206.

değişikliği yapmaktır. Kur'an'da bunun birçok çeşidi vardır. Televvün hitabı olarak da anılan bu söz sanatının Kur'an'daki örneklerinden biri 10/Yûnus suresi 22. ayette yer almaktadır. Ayet, insanlara hitaben "siz" diye başlamakta, daha sonra hitap üçüncü şahıslara tevcih edilmektedir. Bulaç, iltifat sanatından kaynaklanan bu hitap çeşitliliğini meale yansıtamamış ve neticede okuyucu anlaşılması oldukça zor bir ifadeyle karşı karşıya bırakılmıştır. Şöyle ki:

Karada ve denizde sizi gezdiren O'dur. Öyle ki siz gemide bulunduğunuz zaman, onlar da güzel bir rüzgârla onu yüzdürürlerken ve (tam) bununla sevinmektelerken...

Bu ifadelerde altı çizili zamirin kimlere raci olduğu belli değildir. Zira ayetin ilk cümlesinde "siz" denilmekte, ikinci cümleye yine "siz" diye devam edilmektedir. Ancak Bulaç, ikinci cümleye "onlar" zamiri ilave ederek ayette daha önce hiç bahsi geçmeyen ayrı bir zümreden bahsedildiği vehmini doğuracak bir tercüme yapmıştır. Oysa ayetteki ifade gemiyi yüzdüren birilerinden hiç söz etmemektedir. Ayette ilkin gemiden tekil olarak söz edilmekte, sonra iltifat sanatı uyarınca çoğul olarak gemilere atıf yapılmakta ve bu gemilerin seyri sefere elverişli bir rüzgâr eşliğinde süzülüp gittiklerinden söz edilmektedir. Keza ayetin başındaki ifadede gemilerde yolculuk yapan insanlara "siz" diye hitap edilmekte, ardından yine insanlara atfen "onlar" denilmektedir. Hitaptaki bu çeşitlilik dikkate alındığında ayeti şöyle tercüme etmek gerekir:

[Bakın,] size karada ve denizde gezip dolaşma imkânı veren de O'dur. Nitekim siz [insanlar yelkenli bir] gemiyle denize açıldığınız zaman, o gemi seyri sefere elverişli bir rüzgâr eşliğinde yolcularıyla birlikte yüzer gider. Bu keyifli yolculuk gemidekileri çok mutlu eder. Derken, bir fırtına kopar ve onların üzerine dört bir yandan [dev gibi] dalgalar gelmeye başlar.

Sonuç Yerine

Esasen bu makalede sonuç kabilinden bir değerlendirmede bulunmak zaittir. Çünkü bütün başlıklar altında sunduğumuz hatalı çeviri örneklerine ilişkin izahatımız hem sebepleri hem sonuçları ihtiva etmektedir. Dolayısıyla burada ancak bir hatırlatma kabilinden denebilir ki, mütedavil mealler sayısız

hata içermektedir. Meal sahiplerinin Türkçeyi kullanma becerileri de son derece zayıftır. O kadar ki bu nakısa Kur'an meallerine mahsus bir Türkçenin varlığından söz etmeyi bile mümkün kılmaktadır. Yine bu nakısa birçok meal okuyucusunun zihninde Kur'an'ın çok çetin, sıkıcı, tuhaf ve hatta anlamsız ifadelerle dolu olduğu düşüncesinin filizlenmesine yol açmaktadır.

Diğer taraftan, bu çalışmaya konu olan meallerin tümü her ne kadar meal olarak hazırlanmış olsalar da gerçekte birer motamot tercüme denemesidir. Hâlbuki Kur'an'ı motamot tercüme etmenin imkânsızlığı müsellemdir. Böyle bir girişimde bulunmak ve ortaya çıkan ürüne meal ismini koymak, yanlış ve yanıltıcıdır. Kaldı ki açıklama notlarından ya da parantez arası açıklamalardan arındırılmış bir meal, okuyucuların anakronizme düşmesine ve dolayısıyla mana-mesaj itibariyle yepyeni Kur'an'lar üretilmesine vesile olmaktan başka bir sonuç doğurmaz.

KLASİK SÜNNÎ TEFSİR LİTERATÜRÜ ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Giriş

Klasik terimi, özelde bir toplumun yahut dinî topluluğun genelde de insanlık ailesinin ortak malı hâline gelmiş, genel kültür içinde sabit bir yer edinmiş, kendi alanında otorite kesbetmiş ilmî eserler ve sanatsal yapıtlar gibi muhtelif kültür ürünlerini ifade eder. Bunun yanında, modern zamanlara ait olanın aksine köklü bir geleneğe dayanan şey anlamını da içerir. Ayrıca, çok sık yinelenmesinden dolayı etkisini yitirip sıradanlaşmış tutum ve davranışlar da kimi zaman klasik kelimesiyle ifade edilir; ancak bu son manadaki kullanım pejoratif bir çağrışıma sahiptir. Kelime, yalın olarak kullanıldığında hem müspet hem menfî bir delalete sahip olduğu için, başlıkta zikri geçen "klasik" sözcüğünü, İslâm ilim ve kültür tarihinde referans mercii olmaya hak kazanmış eserler anlamında kullandığımızı belirtmek isteriz.

Tefsir, İslâmî terminolojide, Hz. Peygamber'e inzal edilen ilâhî hitabı lügat, sarf, nahiv, beyan, usul-i fıkh ve kıraat gibi çeşitli ilimlerden istifade etmek suretiyle anlamayı, manalarını açıklamayı, hüküm ve hikmetlerini ortaya koymayı mümkün kılan bir ilim dalı olarak tanımlanır.[66] Bu tanım her ne kadar efrâdını câmî gözükse de tefsirin hadis, kelâm ve fıkıh gibi, sınırları tayin ve tahdit edilmiş bir ilmî disiplin olup olmadığı, dolayısıyla kendine özgü ve yeterli bir usûlünün bulunup bulunmadığı meselesi etraflı biçimde tartışılmaya muhtaçtır.[67]

Bu bağlamda özellikle akademik nitelikli Kur'an araştırmalarına referans çerçevesi oluşturan klasik tefsir literatüründeki bilgi malzemesinin aktüel değeri de önemli bir tartışma konusu olarak kaydedilmelidir. Yüzyıllar öncesinden bugüne kadar teraküm eden manevî otorite sebebiyle günümüz

66 Bkz. Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut trz., I. 13.
67 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 9-27.

Müslümanların kültürel değer hariminde özenle muhafaza edilen bu ilmî mirasın aktüel değerini tartışmaya açmak, daha en başından adı konulmuş bir dizi itiraza maruz kalmak gibi bir sonuca müncer olacaktır. Muhtemel itirazları hesaba katarak yazımı tasarlanan bu makalede ana hatlarıyla şu sorular/sorunlar üzerinde durulacaktır:

Dinî-ilmî mirasın en önemli cüzlerinden birini oluşturan tefsir kitaplarına ilişkin geleneksel tarif ve tasniflerin nesnellik oranı nedir? Bu tefsirler, "Kur'an'la ilişkimiz ne tür bir ilişki olmalıdır?" gibi çok önemli bir sorunun cevabını da tazammun eden bir dinî-ahlâkî vazife bilinciyle mi, yoksa özü itibariyle çağdaş akademik çalışmaların da zihinsel alt yapısını oluşturan salt bilimsellik ve entelektüellik gibi muharriklerin etkisiyle mi telif edilmiştir? Kronolojik olarak incelendiğinde bu eserlerin ne kadarı orijinal, ne kadarı taklit ve tekrar niteliğindedir. Çağdaş akademik çevrelerdeki temel ahlâkî sorunlardan biri olarak kabul edilen intihal ve/veya ilmam söz konusu eserlerde de mevcut mudur? Klasik tefsirler, içerdikleri bilgi malzemesi itibariyle Kur'an'ı gerçekten anlaşılır kılıp onun tarih-üstü mesajını hayata katmaya vesile olacak türden eserler midir, yoksa yazıldıkları döneme ait muhtelif bilimler ve kültürleri de ihtiva eden birer ansiklopedi hüviyetinde midir? Kur'an üzerinden birbirlerine cevap yetiştirmeye çalışan birçok müfessirin, artık büyük ölçüde aslî mekânını ve menâtını yitirmiş siyasî-mezhebî-kelâmî polemiklerinde istihdam ettikleri Kur'an pasajlarına ilişkin yorumları çağdaş durum itibariyle ne kadar değerlidir?

Tefsir Kitaplarını Sınıflandırma Problemi

Son asırda Sünnî araştırmacıların tefsir tarihi üzerine yazdıkları eserler incelendiğinde, klasik tefsirlerin muhtelif tasniflere tabi tutulduğu görülür. Bu tasniflerden biri "fırka tefsirleri" ve/veya "mezhebî tefsirler" başlığını taşır.[68] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin "mezmûm re'y tefsiri ya da bidatçi fırka tefsirleri"[69] şeklindeki dışlayıcı tanımlamasından mülhem ol-

68 Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I. 303, II. 379; a.mlf., *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1983, s. 295.

69 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Beyrut trz., I. 238.

duğu anlaşılan bu başlık, "Sünnî olmayan müfessirlere ait tefsirler" anlamına gelir. Çünkü mezkûr başlık altında incelenen eserlerin tümü Ehl-i Sünnet dışı mezheplere mensubiyetleriyle tanınan müfessirlere aittir. Ancak hemen belirtelim ki mezhebî tefsirler şeklinde bir kategori oluşturan zihniyet tamamen ideolojiktir. Çünkü bu kategorinin dışında tutulan Ehl-i Sünnet de Ortaçağ İslâm dünyasındaki siyasi kamplaşmalar, teolojik tartışmalar muvacehesinde teşekkül etmiş bir mezheptir. Bu müsellem hakikate rağmen Sünnî müfessirlere ait tefsirlerin mezkûr kategorinin dışında mütalaa edilmesi, Ehl-i Sünnet'in tarihsel süreçte ihraz ettiği faikıyetle eşanlamlı bir ortodoksinin sonucudur. Fıkıhta Şâfi'î, kelâmda Eş'arî ekolünün belirleyici olduğu bu ortodoksinin teşekkülünde ulema-ümera ilişkisinin kuşkusuz büyük rolü olmuştur.

Öte yandan Ebü'l-Hüseyin el-Malatî (ö. 377/987), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ve Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyinî (ö. 471/1078) gibi makalât-fırak yazarlarının Ehl-i Sünnet dışı mezhepleri sapıklıkla itham etmeleri Sünnî gelenekte çok derin izler bırakmıştır. O kadar ki modern dönemdeki bazı Sünnî müfessirler Zemahşerî'den (ö. 538/1143) alıntı yaparken "Mutezilî müfessir" yerine "Keşşâf sahibi" şeklindeki geleneksel klişeyi kullanmayı yeğlemişlerdir. Keza, çok yakın bir geçmişte piyasaya çıkan *Kur'an Yolu* adlı tefsirin yazarları da Ebû Müslim el-İsfahânî'den (ö. 322/934) alıntı yaparken "Mu'tezilî" nisbesi yerine "İsfahanlı müfessir" tabirini tercih etmişlerdir.[70] Bizce bu tür çekinceli tercihler "Mu'tezilî müfessir" şeklindeki bir referansın Sünnî okuyucular nezdinde yadsınacağı endişesinden mütevellittir.

Mezhepler tarihi alanındaki ötekileştirmenin bir benzeri Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi Sünnî-Selefî âlimler vasıtasıyla tefsir sahasında da gerçeklik kazanmıştır. Mesela Ehl-i Sünnet ekolünün teşekkülüne önemli katkılarda bulunan Hâris el-Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmu'l-kur'ân* adlı eserinde, muhtelif ayetlerle ilgili yorumla-

70 Bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, II. 20.

rını eleştiri konusu yaptığı zümreleri kimi zaman bidatçılar, kimi zaman da Haşeviyye, Ravâfız ve Mu'tezile gibi farklı isim ve sıfatlarla anmıştır. Benzer şekilde İbn Kuteybe de *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* ve *Te'vîlü müşkili'l-kur'ân* adlı iki eserinde Hâricîler, Mürcie, Kaderiyye (Mu'tezile) ve Şia'nın Kur'an yorumlarını çok sert bir dille tenkit etmiştir.[71] Tefsirde istidlal yanlışı yapan grupları kendince tasnife tabi tutan İbn Teymiyye ise hem delilde hem medlulde hata yapanları ehl-i bidattan saymış ve bu kategoriye giren fırkaları Haricîler, Rafızîler, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye ve Kaderiyye şeklinde sıralamıştır. Mezkûr fırkalara ait bazı tefsirlerin, ihtiva ettikleri sapkın fikirleri çok iyi kamufle edici bir kompozisyona sahip olduklarına da dikkat çeken İbn Teymiyye, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını -tabir caizse- zehri bal suretinde takdim etmeyi başaran bir tefsir olarak nitelendirmiştir.[72]

Kısacası, Sünnî ulema kendi mezhebinden olmayanı ötekileştirmekte hiçbir beis görmemiş, hatta bunu dinî bir vazife olarak telakki etmiştir. Çünkü onlar kendilerine özgü Kur'an ve İslâm yorumunun mutlak doğru olduğuna inanmışlardır. Bu noktada Şia ve Mutezile'nin yaklaşımları da Ehl-i Sünnet'ten pek farklı değildir. Ancak Ehl-i Sünnet'in öteden beri siyasal otoritenin gücünü arkasında hissetmesi ve bu yüzden sesinin daha gür çıkması, diğer mezheplerin sapkın oldukları düşüncesinin çok geniş çaplı bir kabul görmesine yol açmıştır.

Esas itibariyle, sübutu veya en azından delaleti tartışmalı olan meşhur yetmiş üç fırka hadislerine[73] dayanan bu düşünceye doğruluk değeri atfetmek mümkün değildir. Dahası, bu yanlış düşünceyi en azından tefsir tarihi yazımında izale etmek gerekir. Bu yönde atılacak ilk adım olarak Sünnî müfessirlere ait tefsirler de "mezhebî tefsirler" başlığı altında incelenmelidir. Yahut daha nesnel bir yaklaşımla söz konusu başlık "Sünnî olmayan müfessirlere ait tefsirler" şeklinde değiştirilmelidir. Aksi halde Sünnîliğin mezhepler-üstü bir statüyü temsil ettiği fikri

71 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara 2003, s. 67-69.

72 Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-tefsîr*, [*Mecmû'u fetâvâ* içinde], Riyad 1398, XIII, 355-359.

73 Bu hadisler hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996, s. 21 vd.

payidar olacaktır. Oysa Sünnîlik, ekseriyetle itidal çizgisini takip ve temsil eden bir kelam ekolü olmakla birlikte bütün tezlerinin hakikate tetabuk ettiği söylenemez. Bu itibarla, geçmişte olduğu gibi bugün de son noktanın konulması mümkün gözükmeyen tartışma konularında diğer mezheplerin tezlerini, sözgelişi *ru'yetullah* ve *halku'l-kur'ân* gibi konularda Mu'tezile'nin görüşlerini dalâlete hamletmek doğru olmasa gerektir.

Sırası ve yeri gelmişken bazı çağdaş Şiî âlimlerin klasik tefsirleri sınıflandırma konusunda bilhassa Zehebî'den daha objektif bir anlayışa sahip olduklarını da belirtmek gerekir. Mesela Muhammed Hâdî Ma'rife *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserinde tefsirleri iki ana başlık altında incelemiştir. "Me'sûr (Rivayete dayanan) Tefsir" şeklindeki ilk başlık altında mezhep ayırımı gözetmeksizin İslâm tefsir tarihindeki meşhur eserleri zikretmiştir. Bu çerçevede Taberî (ö. 310/923) ve Suyûtî'nin (ö. 909/1505) tefsirleri ile Kummî (ö. 307/910 [?]) ve Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679) gibi Şiî ulemanın tefsirlerini bir arada incelemiştir. "İctihâdî Tefsir" şeklindeki ikinci başlık altında ise fıkhî, lügavî, edebî-nahvî, ilmî, ictimâî vb. tefsir çeşitlerine yer vermiştir. Müellif bu ana başlık altında da hem Şiî müfessirlerin tefsirlerini hem de Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Cüzey (ö. 741/1340) ve daha birçok Sünnî müfessirin tefsirleri ile Zemahşerî (ö. 538/1143) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024) gibi Mu'tezilî müfessirlerin eserlerini tahlil etmiştir.[74]

Sünnî araştırmacılar, itikâdî farklılığı esas alarak diğer kelam ekollerini mezhebî tefsir kategorisinde öteleştirirken kendi geleneklerine ait tefsir kitaplarını içerdikleri bilgi malzemesine göre daha spesifik bir tasnife tabi tutmuştur. Bu çerçevede rivayet ve dirayet olmak üzere iki tefsir türünden söz edilmiştir. Bunun dışında fıkhî tefsirlere de ayrı bir başlık açılmış ve bu başlık altında Hanefî, Şafiî ve Malikî müfessirlere ait eserler incelenmiştir. Sûfîlere ait tefsirler ise "işârî-tasavvufî tefsir" başlığı altında zikredilmiştir. Ancak burada da Sünnî perspektif dikkate alınarak nazarî sûfî tefsir ve işârî sûfî tefsir şeklinde kategorik bir ayırıma gidilmiştir.

74 Muhammed Hâdî Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Meşhed 1998, II. 312 vd.

İlk kategoride Sünnî akideyle örtüşmesi mümkün olmayan bâtınî karakterli yorumları sebebiyle Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdürrezzâk el-Kâşânî ö. 730/1329) gibi sûfilerden söz edilmiştir. İkinci kategoride ise Sünnî muhitte kabul gören Tüsterî (ö. 283/896) ve Sülemî (ö. 412/1021) gibi bazı sûfilerin eserleri incelenmiştir.[75]

Bu noktada mutasavvıfayı Mutezile, Şia ve diğer mezhepler gibi ötekileştirmek yerine bazı ihtirâzî kayıtlarla birlikte Sünnî geleneğe dâhil etme gayreti çok dikkat çekicidir. Esasen bu gayretin tarihi oldukça eskidir. Şöyle ki, bilhassa Sehl b. Abdillah et-Tüsterî'nin delaletiyle sûfilerin bir taraftan Şiî gelenekteki nûr-ı muhammedî, ism-i a'zam, abdal ve evtâd gibi muhtelif telakkileri tasavvufa uyarlamaları,[76] diğer taraftan da Sünnî devletin yanında yer almaları, özellikle Eş'arî ekole mensup Sünnî ulemayı tasavvufun temel kavramlarını yeniden gözden geçirmeye sevk etmiştir. Bu süreçte tasavvuf tarihinin Sünnî düşünceye uygun biçimde yeniden yazılması gerekmiştir. Sünnî-beyânî epistemoloji ile tasavvufî-irfânî epistemolojiyi uzlaştırma zemini işte tam bu noktada teşekkül etmeye başlamıştır.[77]

Bu yöndeki adımların ilki ve belki de en önemlisi Kelâbâzî'nin (ö. 385/995) *et-Ta'arruf* adlı eseridir. Kelâbâzî eserinin mukaddimesinde tasavvufun saf ve özgün tabiatının bozulduğuna, bu yüzden insanların tasavvufa şüpheyle yaklaştıklarına dikkat çektikten sonra kitabı yazmaktaki amacının gerçek tasavvufun mahiyetini ortaya koymaya yönelik olduğunu belirtmiştir.[78] Yine o, "mutasavvıflar, Kur'an'ın mahlûk [yaratılmış] olmadığı, Allah'ın gözle görülebileceği, kulların fiillerini O'nun yarattığı, başarma gücünü (istitaat) O'nun verdiği, kulların bu güç vasıtasıyla kesbettikleri ve Allah'ın kulları hakkında dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği konusunda görüş birliği içindedir" diyerek tasavvuf erbabının aynı zamanda Eş'arî itikadına bağlı olduğunu söylemeye çalışmıştır.[79]

75 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II. 236-291; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 5-32.

76 Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 219-248.

77 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî*, Beyrut 1991, s. 278.

78 Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, nşr. M. Emîn en-Nûrî, Kahire 1980, s. 27-28.

79 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 50-55.

Tasavvuf ile Sünnî düşünceyi uzlaştırma projesi Serrâc'ın (ö. 377/987) *el-Lüma*'ıyla devam etmiş, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si ile projenin son rötuşları yapılmış ve nihayet Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'i ile tekemmül etmiştir.[80] İşte bu etaptan sonra tasavvuf, Sünnî muhitte çok esaslı bir meşruiyet kazanmıştır. Bunun tefsir sahasındaki irtisamı ise Şiî-bâtınî teviller ile tasavvufî-işârî te'villeri kesin çizgilerle birbirinden ayırımlama biçiminde tezahür etmiştir. Ebû Zeyd'in tamamen ideolojik bir tutumun ifadesi olarak değerlendirdiği bu kategorik ayırım,[81] "Bâtınîler nassların zâhirî anlamlarını inkar ederler. Sûfîler ise evvela zahirî anlamı kabul eder, daha sonra 'işaret' adını verdikleri bâtınî anlamların varlığına dikkat çekerler" şeklinde formüle edilmiştir.

Çağdaş dönem tefsir tarihi kitaplarında bazı müfessirler ve tefsirler için fikrî nesep tayininde de bulunulmuştur. Bu bağlamda akla gelen ilk örnek, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1854) ve *Fethü'l-kadîr* adlı tefsiridir. Zehebî ve daha sonraki bazı araştırmacılar Şevkânî'nin bu eserini Zeydiyye'nin tefsir anlayışı bağlamında incelemişlerdir. Oysa bu Yemenli müctehid âlimin tefsirinde Zeydîliği ön plana çıkaran hemen hiçbir kayıt yoktur. Buna karşılık kendisini herhangi bir mezhebe bağlı hissetmediğini gösteren birçok görüş mevcuttur.[82] Bu yüzdendir ki İsmail Cerrahoğlu bir yandan -muhtemelen Zehebî'nin etkisinde kalarak- Şevkânî'yi Zeydî müfessir olarak tanıtmış, diğer yandan da *Fethü'l-kadîr*'i anılan mezhebin görüşlerini ihtiva eden bir tefsir olarak nitelendirmenin pek mümkün olmadığını söylemiştir. [83]

Daha önce de kısaca değindiğimiz üzere Sünnî ulemaya ait klasik tefsirler, içerdikleri bilgi malzemesi esas alınarak rivayet ve dirayet başlıkları altında da sınıflandırılmıştır. Bu çerçevede bir ayeti başka bir ayetle yahut Hz. Peygamber'in hadisiyle veyahut sahabe ve tabiîn neslinin önde gelen âlimlerine

80 Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1992, s. 195.

81 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Nakdü'l-hitâbi'd-dînî*, Kahire trz., s. 141.

82 Daha geniş bilgi için bkz. Mevlüt Güngör, *Kur'ân Araştırmaları I*, İstanbul 1995, s. 95-123.

83 Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 508-525.

ait görüşlerle açıklama faaliyetine rivayet; naklin yanı sıra akıl (ictihad) ve muhtelif ilmî disiplinlerden istifade ederek anlama ve yorumlama faaliyetine de dirayet denilmiştir.[84]

Tefsirde rivayet-dirayet ayırımının mehazı, "Her kim bilgisizce Kur'an üzerine görüş beyan ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.", "Her kim sırf kendi ictihadına dayanarak Kur'an'ı açıklamaya kalkışırsa cehennemdeki yerine hazırlansın" yahut "Her kim ictihadına (re'y) dayanarak Kur'an'ı açıklamaya kalkarsa, doğru görüş beyan etse bile hatalı bir iş yapmış olur" şeklindeki rivayetlerdir.[85] Muhtemelen Ehl-i hadis ekolüne mensup âlimlerce hadis kalıbına sokulan bu rivayetlerdeki ikazın etkisiyle hicrî 4. yüzyılda İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tefsir ile te'vil arasında çok belirgin bir ayırıma gitmiş ve bu çerçevede tefsiri rivayetle, tevili de bir anlamda dirayetle özdeşleştirmiştir.[86] Mâtüridî'den bu yana geçerliliğini sürdüren bu ayırımın bir uzantısı olarak modern dönemde bazı meşhur tefsirlerin isimlerini ihtiva eden iki ayrı liste oluşturulmuştur.

Bu cümleden olarak, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr'in (ö. 310/ 923) *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-kur'ân*'ı; İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/939) *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*'i, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 375/985) *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*'i,[87] Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1036) *el-Keşf ve'l-beyân*'ı, Ferrâ el-Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Ma'âlimü't-tenzîl*'i, İbn Atıyye'nin (ö. 542/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz*'i, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*'i, Abdurrahmân es-Saâlibî'nin (ö. 876/1471) *el-Cevâhiru'l-hisân*'ı ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-mensûr*'u en meşhur rivayet tefsirleri olarak zikredilmiştir.[88]

84 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 228-230.

85 Bu rivayetler için bkz. Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 1.

86 Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtüridî, *Te'vîlatü ehli's-sünne*, nşr. M. Müstefîz Rahmân Bağdat, 1983, s. 5-6.

87 Zehebî meşhur rivayet tefsirlerini zikrederken Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'ye (ö. 860/1456) ait olan *Bahrü'l-'ulûm* adlı tefsiri Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye nispet etmiştir. (Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I. 138). Anılan tefsirin Ebü'l-Leys'e ait olmadığına dair bkz. İshak Yazıcı, "Bahrü'l-Ulûm", *DİA*, İstanbul 1991, IV. 517-518.

88 Listenin kısmen farklı varyantları için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 135; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 236-250; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003, s. 139.

Rivayet tefsirine ilişkin tarif dikkate alındığında bu liste büyük ölçüde yanıltıcıdır. Her şeyden önce, listenin başında yer alan Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ı söz konusu tarife göre kesinlikle bir rivayet tefsiri değildir. Çünkü Taberî'nin tefsirdeki yöntemi, salt nakilcilikten öte beyânî epistemolojinin öncüsü kabul edilen İmam eş-Şafiî'nin (ö. 204/819) metin-yorum anlayışıyla kesişmektedir. Diğer taraftan hacimli tefsirinde 1000 civarında te'vil ihtilafından söz eden Taberî, söz konusu teviller arasında tercihte bulunmakta ve tercihlerinin % 85'inde zâhir, umûm (âmm), Arap dili, ayetin siyakı ve muhatabı, Kur'an bütünlüğü, akıl, tarihsel ve toplumsal olgular gibi nakil dışı kıstasları esas almaktadır. Bu durum *Câmiu'l-beyân*'ı rivayetten ziyade dirayet tefsiri olarak nitelendirmenin daha doğru olacağını göstermektedir.[89] Aynı durum bilhassa İbn Atıyye ve İbn Kesîr gibi müfessirlerin tefsirleri için de söz konusudur. Zira rivayetlerin sıhhatini tayinde oldukça titiz davranan İbn Kesîr'in meşhur tefsirinde Sîbeveyhi (ö. 180/796 [?]) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi dilcilerin görüşlerine yer verilmiş; ayrıca sık sık Arap şiiriyle istişhatta da bulunulmuştur.

Diğer taraftan, fıkıhta Şafiî mezhebine mensup olan İbn Kesîr ahkâm ayetlerinin tefsirinde diğer üç mezheple birlikte münderis mezhep imamlarının görüşlerini de zikretmiştir. Konunun önemine göre bazen müstakil bir başlık açmış ve ilgili başlık altında mevcut görüşleri etraflıca aktarmış, bazen de konuyla ilgili hadisleri alt alta sıralamıştır. Müellif fıkhî konularda genellikle Şafiî mezhebinin görüşlerini tercih etmekle birlikte kimi ayetlerin tefsirinde diğer mezheplere ait görüşlerin de doğru olabileceğini dile getirmiş ve böylece mezhep taassubundan uzak olduğunu göstermiştir. Muhtemelen hocası İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) etkisinde kalarak Hanbelî kelâmını benimseyen İbn Kesîr özellikle Allah'ın haberî sıfatlarıyla ilgili ayetleri selef akidesine uygun şekilde yorumlamıştır. Mesela, Arş'a istiva ile ilgili ayetin (7/el-A'râf 54) tefsirinde hemen hiçbir yorum yapmaksızın selef ulemasının teşbih ve ta'tîli reddeden görüşlerinin esas alınması ge-

89 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Atik Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004, s. 167-169.

rektiğini belirtmiştir.[90] Buna mukabil, haberî sıfatlarla diğer bazı ayetlerde müteahhirûn Ehl-i Sünnet kelâmcılarının te'vil anlayışını benimsemiş ve bu çerçevede, 5/Mâide 64. ayette Allah'a izafe edilen "iki el" tabirini "ilâhî lütuf ve ihsanın bolluğu" şeklinde yorumlamıştır.[91]

Hülasa, Taberî ve İbn Kesîr'in eserleri, rivayet tefsirinin nakilciliğe eşitlendiği tarife uymamaktadır. Bizce bu tarife en uygun eserlerden biri İbn Ebî Hâtim'in şu an tamamı elimizde bulunmayan tefsiridir. Çünkü bu eksik tefsirin on ciltlik matbu nüshasında İbn Ebî Hâtim'in kendine ait görüşleri iki sayfayı geçmez. Eserin kısa mukaddimesindeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Hâtim'e göre tefsir rivayetten, tefsircilik de nakilcilikten ibarettir. Nitekim bu anlayış uyarınca kendisini yeni bir fikrî inşa faaliyetinden çok, selef ulemasının muhtelif Kur'an ayetleriyle ilgili görüşlerini derlemekle mükellef hissettiği için, yazdığı tefsir çok bariz şekilde bir hadis kitabını andırır.[92]

Tefsir rivayetlerinin sahihini sakiminden ayırmanın da son kertede bir dirayet işi olduğunu dikkate alınca İbn Ebî Hâtim'in tefsiri de tam anlamıyla bir rivayet tefsiri olarak nitelendirilemez. Zira İbn Ebî Hâtim aynı zamanda yetkin bir hadis âlimidir ve bu yüzden eserinde her rivayeti zikretmemiştir. Kanaatimizce rivayet tefsirinin yaygın tanımına en uygun eser, Celâleddîn es-Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*'udur. Çünkü bu eser, ayetlerin tefsiriyle ilgili rivayetlerden başka hiçbir izahat içermemektedir. Daha açıkçası, *ed-Dürrü'l-mensûr*'da müellife ait olan ifadeler birkaç satırlık mukaddime ile ferağ kaydından ibarettir. Suyûtî'nin bu çalışmasındaki hedefi, tefsirle ilgili rivayetleri derlemekten ibaret olduğu için, önemli bir kısmını muteber olmayan kaynaklardan naklettiği rivayet malzemesi hakkında hiçbir değerlendirme yapmamıştır.[93]

90 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, II. 220, 499.
91 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, II. 75.
92 M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 85-87.
93 Suat Yıldırım, "ed-Dürrü'l-Mensûr", *DİA*, İstanbul 1994, X. 39.

Tefsirin çok kısa mukaddimesinde belirtildiği üzere müellif önce Hz. Peygamber ve sahabeden gelen tefsir rivayetlerini kaynakları ve senetleriyle birlikte *Tercümânu'l-kur'ân* adlı eserinde toplamış; ancak bu eser çok hacimli olduğu için daha sonra buradaki isnat ve çeşitli tarikleri çıkararak *ed-Dürrü'l-mensûr*'u meydana getirmiş, bu yeni eserde rivayetlerin yer aldığı kaynaklar ile sahabe ve tâbiîn neslinden ilk ravileri zikretmekle yetinmiştir.[94]

Tefsir tarihi kitaplarındaki dirayet kategorisine gelince, Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde naklin yanı sıra akıl (ictihad) ve çeşitli bilim dallarından istifade etmeyi gerekli kılan yönteme göre yazılan meşhur eserler arasında Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Mefâtîhu'l-ğayb*'ı, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'i, Nesefî'nin (ö. 710/1300) *Medârikü't-tenzîl*'i, Hâzin'in (ö. 741/1340) *Lübâbü't-te'vîl*'i, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-muhît*'i, Celâleddîn el-Mahallî (ö. 864/1460) ve Celâleddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tefsîru'l-celâleyn*'i, Hatîb eş-Şirbînî'nin (ö. 977/1570) *es-Sirâcü'l-münîr*'i, Ebüssuûd'un (ö. 982/1574) *İrşâdu'l-'akli's-selîm*'i, Âlûsî'nin (ö. 1270/1853) *Rûhu'l-ma'ânî*'si gibi birkaç tefsir sayılmıştır.

Mezkûr tefsirlerin tarihsel süreçteki şöhretleri dikkate alınarak hazırlanan bu liste kısmî eksiklikle maluldür. Çünkü Sünnî gelenekteki en meşhur tefsirlerden biri olan *Tefsîru'l-celâleyn*'in ilk ve en önemli kaynağı konumundaki Muvaffakuddîn el-Kevâşî'nin (ö. 680/1281) *et-Telhîs fî tefsîri'l-kur'âni'l-kerîm* adlı eserine listede yer verilmemiştir. Hâlbuki *et-Telhîs* özellikle Osmanlılar döneminde en fazla rağbet gören tefsirlerden biri olup[95] sadece yurtiçindeki muhtelif kütüphanelerde elliden fazla yazma nüshası mevcuttur.[96] Diğer taraftan Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Cevzî, Kurtubî, Hâzin ve Âlûsî gibi birçok ünlü müfessire kaynaklık eden *en-Nüket ve'l-'uyûn* adlı tefsiri de[97] listeye dâhil edilme-

94 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, I. 3.

95 Bkz. Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyoğrafyası", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 1991/1, sayı: 6, s. 252.

96 Bkz. Mustafa Öztürk, "Muvaffakuddîn el-Kevâşî ve et-Telhîs Tefsirindeki Metodu", *OMÜİFD*, sayı: 11, Samsun 1999, s. 271-289.

97 Bu konuda bkz. Orhan Karmış, *Mâverdî ve Tefsirdeki Metodu*, (yayımlanmamış doçentlik tezi), Ankara 1981, s. 113 vd.

miştir. Ayrıca, Osmanlı döneminde yetişmiş olan Şihâbuddîn es-Sivâsî (ö. 780/1378), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Molla Gürânî (ö. 893/1488), İbn Kemal (ö. 940/1533) ve Nimetullah Nahcuvânî (ö. 1054/1644) gibi müfessirlerden gerek dirayet gerekse diğer tefsir çeşitleriyle ilgili başlıklar altında hiç söz edilmemiş olması bazı araştırmacılar tarafından eleştiri konusu yapılmıştır.[98]

Burada yeri gelmişken Sünnî tefsir literatüründe dirayet tefsiri olarak anılan meşhur eserlerin revaç bulmasında özellikle Eş'arîliğin dominant faktör olduğunu da belirtmek gerekir. Zira anılan eser listesinde sistematik Sünnî kelam mektebinin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-kur'ân* (*Te'vîlâtü ehli's-sünne*) adlı tefsiri de mevcut değildir. Oysa Mâtürîdî'nin bu eseri Kur'an'ın baştan sona kadar Sünnî perspektife uygun şekilde yorumlandığı ilk tefsir olarak kabul edilmektedir. Hatta dirayet tefsirinin ilk örneği olmasına ve bilhassa kelam, fıkıh ve fıkıh usulü gibi alanlara dair çok zengin bilgiler ihtiva etmesine rağmen tefsir tarihi kitaplarında -maalesef- kendisine yer bulamamıştır.[99] Bunun en önemli sebebi, Allah'ın zâtiyeti konusunda Mu'tezile'ye daha yakın bir çizgide yer aldığı bilinen Mâtüridî kelamının İslâm coğrafyasının kıyı bir şeridinde (Mâveraünnehir) sıkışıp kalması ve aktüelleşememesi; buna karşın Allah söz konusu olduğunda, O'nu salt kudret ve mutlak irade ile özdeşleştirmeyi tercih eden Eş'arî kelamının, kendilerini Mâtüridî addeden çevreler de dâhil olmak üzere İslâm dünyasının büyük bölümünde mutlak hâkimiyet kurmuş olmasıdır. Öte yandan Gazâlî'nin (ö. 505/1111) hoca olarak istihdam edildiği Nizâmiye Medresesi'nde, hatta Mâtüridîliğe mensup ulemanın görev yaptığı Osmanlı medreselerinde dahi yüzyıllarca Eş'arî kelamının okutulması ve bilhassa İslâm ilim ve kültür tarihinde çok derin izler bırakmış olan Bâkillânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ve daha birçok ünlü âlimin Eş'arî itikadını

98 Bkz. Dücane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'-Bir Histografik Eleştiri Denemesi", *İslâmiyât II* (1999), sayı: 4, s. 68.

99 Bu tefsir hakkında derli toplu bilgi için bkz. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 129-137.

benimsemiş olması da Mâtüridî'nin tefsirinin bugüne kadar ilgi görmemesinde önemli rol oynamıştır.

Tefsirlerin Telif Edilişindeki Amaçlar

Tefsir, -en kestirme tarifiyle- Allah'ın muradını anlama ve açıklama çabasıdır. Bu tariften yola çıkıldığında binlerce ciltlik tefsir kitâbiyâtının Müslüman âlim olmanın gerekli kıldığı bir dinî vazife bilinciyle Kur'an'da ne denmek istendiğini tavzih etmek ve böylece ilâhî mesajı pratik hayata katmaya vesile olmak gibi çok ulvî bir maksatla yazılmış olduğu düşünülür. Her ne kadar İbn Kesîr gibi bazı müfessirler, "Kur'an'ı tefsir etmek Müslüman ulema için zorunlu bir dinî vazifedir"[100] demiş olsa da bu düşünce vakıaya pek tetabuk etmemektedir. Çünkü elimizdeki veriler ilâhî kelamın maksudunu insanlara aktarma amacından kısmen veya tamamen farklı etmenlerle tefsir kitabı yazıldığını belgelemektedir.

Bazı müfessirlerin beyanlarından anlaşıldığına göre Ortaçağ İslâm dünyasında bir grup dost, yakın arkadaş veya hatırı sayılır bir zatın isteği üzerine tefsir yazma geleneği oldukça yaygındır. Nitekim Ferrâ el-Beğavî (ö. 516/1122), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ve hicrî 10. asırda yaşayan Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) gibi bazı müfessirler meşhur tefsirlerini böyle bir istek üzerine kaleme almışlardır. İbn Teymiyye'nin tefsir tarihine damgasını vuran *Mukaddimetü't-tefsîr* adlı risalesi de yine bir grup dost ve arkadaşın talebi üzerine telif edilmiştir.[101] Bu geleneğin içinde yer alan Beğavî *Ma'âlimü't-tenzîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde şöyle demiştir:

> Samimi ve ilim öğrenme gayretinde olan bir grup arkadaşım benden Kur'an'ın yol gösterici mesajlarına ve tefsire dair bir kitap yazmamı istedi. Ben de onların bu talebine olumlu cevap verdim. Bu cevabı verirken, Allah Teâlâ'nın cömertliğine, müyesser kılmasına güvendim ve aynı zamanda Ebû Saîd el-Hudrî'nin sahabe-i kiramla ilgili olarak naklettiği, "Yeryüzünün muhtelif bölgelerinden dinlerini öğrenmek için gelen insanlar size başvurduklarında onlara hayrı öğütleyin" şeklindeki nebevî tavsiyeye uydum. Ayrıca, ilmi insanların faydalanması için tedvin eden selef nesline tabi

100 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, I. 3.
101 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetavâ*, XIII. 329.

oldum. Gerçekte selefin bu alandaki çabasına katkı sayılabilecek bir şey yapmadım. Belki sadece ilerleyen zaman içerisinde bir şeylerle uğraşmak gerektiği düşüncesinden yola çıkarak hem başarıya teşvikte bulunmak, hem de tembelliğe karşı uyanık olmak için orta hacimde bir tefsir yazmaya giriştim.[102]

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Beğâvî bir grup arkadaşının isteği üzerine kaleme aldığı tefsiri insanların faydalanması için telif etmiş ve fakat selefin görüşlerini derlemekle yetinmiştir. Bir anlamda, "Boş durmaktan iyidir" düşüncesinin ürünü olan bu tefsirin orta hacimli olarak nitelendirilmesi, galip ihtimalle çok sayıda okuyucunun ilgisine mazhar olup daha fazla yarar sağlama iradesine matuftur. Lakin bazı müfessirler her orta hacimli tefsirin çok faydalı olmadığını söyleme ihtiyacı hissetmişlerdir. Mesela İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Zâdü'l-mesîr* adlı eserinin telif amacına dair şöyle demiştir:

Tefsir kitaplarını inceledim. Gördüm ki bir kısmı çok uzun, bir kısmı çok kısa. Orta hacimli tefsirler de çok faydalı değil. İşte bu yüzden, muhtasar olmakla birlikte bilgilendirme oranı yüksek düzeyde bir tefsir yazmaya karar verdim.[103]

Endülüslü müfessir İbn Cüzey'in (ö. 741/1340) *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl* adlı tefsiri de benzer bir düşünceyle kaleme alınmıştır. Eserinin iki mukaddimesinin ilkinde kendisinden önce yaşamış müfessirlerin Kur'an tefsirlerini incelediğini söyleyen İbn Cüzey, bazı müfessirlerin sadece rivayetleri esas aldığını, bazılarının ise aklın delaletiyle daha ziyade tahkik ve tetkike rağbet ettiğini belirtmiştir. Geçmiş dönemlerde yaşayan kimi müfessirlerin muhtasar, kimilerinin çok hacimli eserler yazdıklarına işaretle kendisinin makbul ve muteber bir yöntemi esas aldığını belirten İbn Cüzey, "az söz ile çok şey ifade etmek" şeklinde özetlediği bu yöntemin faydalı yönlerini dört madde halinde şöyle sıralamıştır:

(1) Küçük hacimli bir eserde olabildiğince fazla bilgi vermek. Bunun faydası, Kur'an ve tefsir hakkında bilgi edinmek isteyen insanlara kolaylık sağlamaktır. Bu yüzden, eserde pek çok konuda bilgi verilmiş ve fakat bilgiler okuyucuya özlü bi-

102 Beğavî, *Ma'âlimü't-tenzîl*, I. 27-28.
103 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I. 3.

çimde takdim edilmiştir. (2) Diğer tefsirlerde nadir rastlanan ilginç nükteleri, anlam inceliklerini zikretmek. (3) Müşkil ve mücmel ifadeleri açıklamak ve bu suretle okuyucunun zihninde belirmesi muhtemel soruları bertaraf etmek. (4) Tahlil ve tenkit yoluyla müfessirlerin görüşlerini doğru-yanlış ayırımına tâbi tutmak ve tercihe şayan görüşü ortaya koymak.[104]

Bilindiği üzere bazı tefsirler de Ehl-i Sünnet mezhebini Kur'an ayetleriyle temellendirme gayesiyle kaleme alınmıştır. Mesela, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, ismini zikretmediği bir zatın isteği üzerine i'rab ve kıraat vecihleri ile bedî ilmine ait incelikleri içeren orta hacimli bir eser olarak planladığı *Medârik* tefsirini, esas itibariyle Ehl-i Sünnet'in temel görüş ve düşüncelerini Kur'an ayetleriyle desteklemek maksadıyla telif etmiştir. Yaşadığı dönemde Mu'tezile, Cehmiyye ve Kerrâmiyye gibi Ehl-i Sünnet dışı fırkalara ait görüşlerin Mâverâünnehir bölgesinde yaygınlık kazanmış olması, müellifin böyle bir çalışma yapmasında belirleyici rol oynamıştır.[105]

Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Mefâtîhu'lğayb* adlı ansiklopedik tefsirinin de benzer bir amaçla yazıldığını söylemek mümkündür. Daha açık bir ifadeyle, Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb'ı* telif amacı, aklın prensipleri ve istidlal yolları ışığında Kur'an'a yöneltilen eleştirileri bertaraf etmek, İslâm inancıyla ilgili istidlalleri güçlendirmek ve bu konuda ileri sürülen karşıt fikirleri çürütmektir.[106] Ancak burada söz konusu olan karşıt fikirlerin kahir ekseriyeti Eşâriliğe ters düşen görüşlerdir. Zira Râzî, merhum Ömer Nasuhi Bilmen'in çok yerinde tespitiyle, bütün gayretini Sünnî itikadı savunmaya harcamış ve Eş'arîliğe mahsus cebr-i mutavassıt fikrini desteklemiştir.[107] Nitekim yüzlerce ayetin tefsirinde Mu'tezile'nin kaza-kader, adl-i ilâhî, kulların fiilleri, halku'l-kur'an, ru'yetullah gibi muhtelif konularla ilgili görüşlerini kıyasıya eleştirmiş, yeri geldikçe Şia'yı da etraflı biçimde tenkit etmiştir. Fıkıhta Şafiî olduğu için genelde bu mezhebi desteklemiş ve birçok yerde ünlü Hanefî fıkıhçısı Cassâs'ı (ö. 370/980) eleştirmiştir. Bununla birlikte kimi

104 Ebü'l-Kâsım İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, Beyrut trz., I, 3.
105 Mustafa Öztürk, "Medârikü't-Tenzîl", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII. 292-293.
106 Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XIII. 46-47.
107 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II. 490.

zaman kendi mezhebinin görüşlerine muhalefet ederek diğer kelamcılardan, filozoflardan, hatta muhalif fırkaların görüşlerinden de faydalanmıştır. Mu'tezile'yi çok sık eleştirmesine rağmen Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Rummânî (ö. 386/996), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve bilhassa Ebû Müslim el-İsfahânî'den (ö. 322/934) çokça istifade etmiştir.[108]

Mezhebî görüşleri savunma gayretinin yanı sıra bazı tefsirlerin yazılışında ya ilmî-entelektüel birikimi sergilemek veya hükümdarın gözüne girmek gibi etmenlerin de belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Mesela, Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) eserinin girişinde tefsir sahasında büyük sahabîlere, tabiîn âlimlerine, diğer selef-i sâlihîne ait görüşlerin özünü ihtiva eden, muteber kurrâdan nakledilen şaz kıraatler de dâhil olmak üzere bütün kıraat vecihlerine, belagat inceliklerine yer veren bir eser yazmak istemiş; fakat böylesine zor bir işin kendi bilgi seviyesini aştığını düşünerek bu kararından vazgeçmiştir. Ancak ilmî birikiminin yeterli seviyeye ulaştığını düşündüğü bir dönemde istihare yaptıktan sonra, muhtemelen şeyhi Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî'nin de tavsiyesine uyarak *Envâru't-tenzîl*'i yazmaya başlamıştır.[109]

Ünlü Osmanlı Şeyhülislamı Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'i ise *-Allâhu a'lem-* padişahın daha fazla ilgi ve alakasına mazhar olmak amacıyla kaleme alınmıştır. Müellif eserine yazdığı kısa mukaddimede birçok tefsiri okuduğunu, bunlar arasında bilhassa Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'inin çok büyük bir önemi haiz olduğunu belirtmiştir. Müellif bu iki tefsir başta olmak üzere diğer birçok tefsirde kayda değer gördüğü bilgiler ile kendi zihninde oluşan manaları bir araya getirmek suretiyle bir eser yazmayı ve bu eseri, "bende-i hüdâ Süleyman Hân-ı bî-riyâ" diye andığı Kanuni Sultan Süleyman'ın hazine-i âmiresine hediye etmeyi planlamıştır.

108 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 243-294; Lütfullah Cebeci, "Mefâtîhu'l-Ğayb", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII. 348-350.

109 Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, İstanbul trz. I. 4. Bu konuda ayrıca bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, nşr. Kilisli Rıfat Bilge-Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1971, I. 187.

Kanunî ve II. Selim'in saltanat dönemlerinde muhtemelen hiçbir siyasi harekete iştirak etmediği için tam otuz yıl boyunca şeyhülislamlık yapan Ebüssuûd tefsir yazmanın maddî mükâfatına da nail olmuştur. Zira Kanuni, "halde haldaşım, sinde sırdaşım, âhiret karındaşım, tarîk-i hakda yoldaşım Molla Ebüssuûd efendi hazretleri"[110] diye hitap ettiği Ebüssuûd'un tefsirine büyük ilgi göstermiş ve Sâd suresine kadar yazılan tefsirin temize çekilmiş nüshasını görünce Ebüssuûd'un meşîhât yevmiyesini 200 akçeden 500 akçeye çıkarmış, eser tamamlandıktan sonra bu yevmiye 100 akçe daha artırılmıştır.[111]

Öte yandan, bazı tefsirlerin telifine müfessirin sahip olduğu makam ve mevkii kaybetmeme veya en azından hâlihazırdaki konumunu devlet ricali nezdinde tahkim etme gibi kaygılar vesile olmuştur. Mesela Şihâbuddîn el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) 16 yılda tamamladığı *Rûhu'l-ma'ânî* adlı tefsirin bir kısmı evvela Sultan Mahmud'un kütüphanesine hediye edilmiştir. Âlûsî daha sonra yazdığı ciltleri ise Sultan Abdülmecid'e ithaf etmiş ve bu vesileyle içinde bulunduğu sıkıntılı durumun bertaraf edileceğini düşünmüştür. Daha açıkçası, Âlûsî 15 yıl süren Bağdat müftülüğü sırasında iftiraya uğraması ve bu yüzden müftülükten azledilmesi sebebiyle 1851 yılında hakkını aramak üzere İstanbul'a gelmiş ve bu münasebetle tefsirini Abdülmecid'e ithaf etmenin hakkını geri almada fayda sağlayacağını düşünmüştür. Fakat Âlûsî İstanbul'da kaldığı bir-iki yıl boyunca devlet ricalinden hüsnü kabul görmüşse de istediği sonucu elde edememiştir.[112] Buna karşılık Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi bazı müfessirler devlet ricalinin ikramıyla makam ve mevki sahibi olmuşlardır. *el-Bahru'l-muhît*'in mukaddimesindeki oldukça uzun dua cümlesinden anlaşıldığı kadarıyla muhtemelen dönemin Memlüklü Mısır sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un (ö. 709/1310) talimatıyla el-Kubbetü'l-Mansûriyye'de tefsir hocalığına atanan Ebû Hayyân nahvî-edebî nitelikli bu tefsirini bir anlamda sultana şükran borcu olarak telif etmiştir.[113]

110 Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *DİA*, İstanbul 1994, X. 366.
111 Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara 1981, s. 14-15.
112 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II. 748.
113 Bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, Beyrut trz., I. 3.

Hicrî 7. asırdan itibaren Sünnî müfessirlerin daha ziyade belagat ağırlıklı tefsirler yazdıklarına tanık oluruz. Beyzâvî, Hafacî, Ebû Hayyân, Nesefî ve daha birçok müfessirin tefsiri bu tarihsel gerçeğe işaret eder. Bu durum, bir yönüyle anılan yüzyıldan sonraki dönemlere hâkim olan tefsir telakkisini, diğer yönüyle de Arap dili ve edebiyatına vukufiyeti sergileme iradesini yansıtmaktadır. Ancak bu tür bir tefsir anlayışının Müslüman toplumun dinî duyarlılığını arttırmasına ya da Müslümanların Kur'an'la varoluşsal bir ilişki kurmasına katkı sağlayacak bir özellik taşıdığını söylemek zordur. Nitekim bu menfî olgu bazı çağdaş Müslüman düşünürler tarafından da eleştiri konusu yapılmıştır. Mesela Fazlur Rahman bu konuda şöyle demiştir:

> Hitabet ve belağat ilmi, İslâm'ın ilk asırlarında Mu'tezile'nin Kur'an'ın dil açısından i'cazını gösterme çabaları neticesinde ortaya çıkmış ve sonraları, eski Yunan hitabesi ile hiç ilgisi olmayıp tamamen Arapça grameri üzerine kurulan bağımsız bir bilgi dalı haline gelmiştir. Böylece bir hitabede yani nutukta, hadisteki veya Kur'an ayetlerindeki gramer ve belağat inceliklerini ortaya koyup onlardan alınan zevkle avunulmuştur. Mesela Mısırlı âlim Şihabuddin el-Hafacî'nin tefsiri, her surenin başında gelen ve Müslümanların bir işe başlamadan önce okudukları ayetin, yani Bismillahirrahmanirrahîm cümlesinin gramer açısından tahlili için birinci cildin büyük bir bölümünü ayırmıştır. Aslında Ortaçağ tefsirlerinin büyük bir kısmı sadece gramer tahlillerinden ibarettir. Beyzavî'nin medreselerde devamlı okutulan meşhur tefsiri bile bu türden bir tefsirdir.[114]

Fazlur Rahman bu eleştirisinin hemen ardından insanı sarsan ve inkılâpçı bir özellik taşıyan Kur'an'ın lüzumsuz gramer tahlilleri altına gömüldüğüne dikkat çektikten sonra şunları söylemiştir: "Çok gariptir ki, Kur'an, bizzat kendi başına hiçbir zaman medreselerde tedrisat konusu olmamıştır. Herhalde Kur'an'ın bu şekilde incelenmesinin sadece öğrenimle ve kelamla ilgili durumu değil, mevcut toplumsal düzeni dahi değiştirmesinden korkulmuştu. O halde Kur'an'ı anlamak için Kur'an dışında birtakım vasıtalara ihtiyaç vardı. Kur'an dışında da hitabet ve belagat ilminden daha zevk verici ve etkileyici hangi vasıta olabilirdi?"[115]

114 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç-H. Kırbaşoğlu, Ankara 1990, s. 116-117.

115 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 117.

Osmanlıların son yüzyıllarındaki Huzur Dersleri geleneği Fazlur Rahman'ın bu eleştirisinin çok da haksız olmadığını göstermektedir. Zira Osmanlılarda 1759'dan 1924 yılında hilafetin ilgasına değin tam 165 yıl boyunca her Ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan huzur derslerinde genellikle Beyzâvî'nin tefsiri esas alınmıştır. Ancak ayetlerin tefsir ve tahlillerinde aşırı derecede gramer meseleleri üzerinde durulmasından dolayı dersler akamete uğramıştır. Bu yüzden Feth suresinin tefsiri beş senede (1779-1784) tamamlanabilmiş, yine beş yıl boyunca Bakara suresinden sadece 30 ayetin tefsiri müzakere edilebilmiştir. Hatta kimi zaman bir ayetteki "vav" âtıfe mi hâliyye mi gibi sorular üzerine uzun tartışmalara girilip padişah çileden çıkartılmış, kimi zaman da Arap dili ve belagat alanındaki ilminin derecesini göstermek isteyen bazı insanlar münazaralarda terbiye ve edep dışına çıkmışlardır.[116]

Osmanlılar dönemindeki tefsir yazımının da bu minvalde seyretmesine yönelik tenkitleri haksız gören bazı araştırmacılar şöyle bir savunmacı tez öne sürmüşlerdir: "Osmanlı tefsir yazımının rivayetten ziyade 'dil'e yaslanmış olmasının (çağdaşlarımızın hoşlanacağı bir biçimde ifade edersek, aklı/muhakemeyi kuru nakilciliğin üzerine çıkarmasının ayıplanacak bir tarafı olmamak iktiza eder. Çünkü Osmanlı nazariyatının müteahhir kelâm ve bahusus Hanefî-Şâfiî usûlü tarafından belirlenmediği malumdur. 'Akıl evvel, nakil müevvel' ilkesiyle hareket eden ve nakli akla tâbi kılan bir geleneğin mümessillerinin, dil'i (Arap dilini) merkeze almalarından ve İbn Kesîr'i veya İbn Atıyye'yi değil de Kadı Beyzâvî'yi izlemelerinden daha tabii bir durum düşünülebilir mi?"[117]

Bu ifadelerin sahibi kısmen haklı olmakla birlikte tefsir yazımının geçmiş asırlarda entelektüel bir uğraş olduğu, dolayısıyla ortaya çıkan eserlerin de sadece ilmî ve entelektüel düzeyi yüksek kesimlere hitap ettiği müsellem bir hakikattir. Daha açıkçası, elimizdeki klasik tefsirlerin hemen tama-

116 Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 441-444. Daha geniş bilgi için bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 215-222; Ebûl'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1951.

117 Dücane Cündioğlu, *Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası*, s. 4, s. 55.

mı -tabiri caizse- birer akademik çalışma vasfını haizdir. Bu yüzden geniş halk kitleleri Kur'an ve İslâm bilgisini tefsirlerden ziyade, -dolaylı olarak- Gazâlî'nin *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'i, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Bustânu'l-'ârifîn*'i gibi popüler dinî edebiyattan ve pratik fayda mülahazasının ürünü olan ilmihal kitaplarından temin etmiştir. Bu gelenek günümüzde de devam etmektedir.

Klasik Tefsirlerin Özgünlük-Orijinallik Değeri

Kanaatimizce, İslâm tefsir tarihinde özgün eserin çokluğundan söz etmek pek mümkün değildir. Kuşkusuz, her tefsirde müellifine ait bakir mazmunlar mevcuttur. Ancak bu hususiyet bir tefsirin özgün ya da orijinal olarak nitelendirilmesi için yeterli değildir. Zira bizim sözünü ettiğimiz özgünlük, bir müfessirin kendisinden sonraki hemen bütün müfessirlerce kaynak ittihaz edilen bir eser ortaya koymuş olmasını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında mevcut tefsirlerin pek çoğunun daha eski tarihli bir veya birkaç eserin taklidi, tekrarı veya hülasası mahiyetinde olduğu görülür. Mesela, Beğavî'nin *Ma'âlimü't-tenzîl*'i, Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1036) çok sayıda asılsız rivayet içeren *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsirinden özetlenmiştir. Ancak Beğavî aynı zamanda hazık bir hadisçi olmasından dolayı Sa'lebî'nin tefsirindeki merviyyâtı mümkün mertebe ayıklamaya gayret etmiştir.[118] Beğavî'nin tefsiri ise Hâzin'in (ö. 741/1340) *Lübâbü't-te'vîl*'ine ana kaynak teşkil etmiştir.[119] Keza Muvaffakuddîn el-Kevâşî'nin (ö. 680/1281) *et-Telhîs*'i büyük ölçüde Beğâvî ve Zemahşerî'nin tefsirlerinden istifadeyle vücuda gelmiştir. O kadar ki *et-Telhîs*'te dirâyet kategorisine giren filolojik tahliller, fıkhî görüşler, ayetlerden hüküm istinbâtı ve şâz kıraatlere ilişkin malumatın hemen tamamı, aynıyla veya kısmî bazı tasarruflarla birlikte *el-Keşşâf*'tan; rivayete müteallik malumat ise büyük ölçüde *Ma'âlimü't-tenzîl*'den iktibas edilmiştir. Öte yandan Kevâşî'nin *et-Telhîs*'i de bizzat Suyûtî'nin beyanına göre Celâleyn tefsirine temel kaynak olmuştur.[120]

118 İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetâvâ*, XIII. 354.

119 Bkz. Alâuddîn b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî ma'ani't-tenzîl*, Beyrut trz., I. 3.

120 Bkz. Celâleddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Mısır 1965, I. 401.

Buradaki kaynak silsilesinden de anlaşılacağı üzere Sünnî tefsir literatüründe özgün ve orijinal eser sayısı çok fazla değildir. Bu noktada özgünlüğün daha ziyade dirayet tefsirlerine müteallik bir hususiyet olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü rivayet alanında özgünlük, eski görüşlerin sıhhatli biçimde nakliyle eşdeğer bir anlam taşır. Bunun yanında, rivayetlerin değerlendirilmesine ilişkin bir özgünlükten de söz edilebilir ve tam bu noktada İbn Kesîr özellikle zikredilmelidir. Çünkü o, meşhur tefsirinde büyük bir kısmını Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinden aktardığı rivayetlerin sübut ve delaletlerine gerçekten vâkıf olduğunu göstermiştir. Bu cümleden olarak hemen her ayetin tefsirinde gerek sebebi nüzul gerekse yorum kabilinden çok sayıda rivayete yer vermiş; ancak bu rivayetleri hem sübut hem de delalet açısından değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Bu çerçevede bazı görüşleri kuvvetli, bazılarını zayıf addetmiş ve kendine ait tercih ölçütlerini belirtmiştir. Ayrıca, belli başlı ayet ve surelerin faziletlerine dair naklettiği rivayetlerde de titiz ve seçici davranmıştır.

İbn Kesîr aynı titizliği İsrâiliyât konusunda da göstermiştir. İsrâiliyâtı Kur'an ve Sünnet'e uygun olan, uydurma olduğu açıkça bilinen ve doğru olup olmadığı hakkında hüküm verilmemesi gereken rivayetler olmak üzere üç grupta değerlendiren müellif, birçok ayetin tefsirinde İsrâilî haberler aktarmış; fakat Kur'an ve Sünnet'e aykırı bilgiler içeren haberlerin asla kabul edilemeyeceğini özellikle belirtmiştir. İsrâiliyât konusunda İbn Teymiyye'nin izini takip eden İbn Kesîr'deki bu hassasiyet İbn Atıyye, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Ebû Hayyân gibi Endülüslü müfessirlerde de görülebilir.[121]

Diğer taraftan, İbn Kesîr kimi zaman mezhebî sâiklerle bu ilmî titizliğine gölge düşürecek tasarruflarda da bulunmuştur. Mesela, İkrime'nin "Ehl-i Beyt sadece peygamber hanımlarıdır" şeklindeki kişisel görüşünü, Ehl-i Beyt'in Âl-i Abâ'dan ibaret olduğunu bildiren bir dizi rivayete takdim ve tercih etmiştir.[122] Buna benzer tasarruflara diğer müfessirlerde de rastlanabilir. Örneğin Fahreddîn er-Râzî, cehennemin ebedî

121 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât VII* (2004), sayı: 3, s. 52-53.

122 Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, III. 486.

olup olmadığı tartışmasına mesnet teşkil eden 11/Hûd 107. ayetin tefsirinde Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr, Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillah, Ebû Saîd el-Hudrî, Şa'bî, Abd b. Humeyd ve İshak b. Râheveyh gibi birçok selef âliminin "cehennem ebedî değildir" şeklindeki ortak görüşlerini içeren rivayetlerden hiçbirini zikretmediği gibi, bu çok dikkat çekici görüşün sahibi olan selef ulemasının isimlerini tasrih etmek yerine "bir grup" tabirini kullanmayı yeğlemiştir. Oysa bu görüşle ilgili rivayetler Taberî ve diğer birçok Sünnî müfessir tarafından nakledilmiştir.[123]

Kanaatimizce, "tefsirinde tefsirden başka her şey vardır" şeklinde bir eleştiriye muhatap olan Râzî'nin çok önemli bir görüşe mesnet teşkil eden rivayetleri gözden kaçırmış olması pek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla onun söz konusu rivayetleri zikretmemesi, büyük olasılıkla, sahabe ve tabiîn uleması karşısında muarız pozisyonuna düşmeme gayretinin bir sonucudur. Çünkü Ehl-i Sünnet'in resmî itikadına göre cehennem kâfirler için sonsuz olup bunun aksini savunmak, en iyimser ifadeyle bidatçılıktır. Ne var ki sahabe ve tâbiin neslinden birçok âlim cehennemin sonsuz olmadığını söylemiştir. Bu âlimleri bidatçı ya da bozuk itikatlı saymak mümkün olmadığına göre yapılması gereken iş, onların görüşünü açıkça zikretmemektir. Nitekim Râzî de *-Allâhu 'alem-* gerekeni yapmıştır.

Burada bir kez daha belirtelim ki Sünnî tefsir literatüründeki orijinal eser sayısı oldukça azdır. Bu hakikati çok meşhur ve muteber sayılan birkaç tefsir üzerinden somutlaştırmak mümkündür. Mesela *sultânu'l-müfessirîn*, *hâtimetü'l-müfessirîn*, *allâme-i kül* gibi unvanlarla anılan Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-'akli's-selîm* tefsirine, Evliya Çelebi, Kâtip Çelebi ve Hısım Ali Çelebi gibi bazı zevat tarafından "tefsîr-i şerîf-i zibâ", "ahsen-i tefâsîr-i dünya" gibi tavsiflerde bulunulmuştur. Bizce bu tavsifler müellifin Osmanlı ve Türk ırkına mensubiyetiyle ilgili olup kesinlikle abartılıdır. Çünkü Ebüssuûd'un tefsiri, üslup ve belagatla ilgili nükteler dışında orijinal bir telif olarak değerlendirilemez. Merhum Abdullah Aydemir'in anılan tefsirle ilgili şu tespit ve değerlendirmeleri çok dikkat çekicidir:

123 Mesela bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII. 118; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh*, Kahire 1971, s. 287-291; Suyûti, *ed-Dürrü'l-mensûr*, III. 350.

Ebussu'ûd Efendi'nin tefsirini ilk okuyanlar, müellifin kitabında incelediği konuları tamamıyla kendi malûmatına istinaden yaptığını zannedebilirler. Kur'an'ın herhangi bir suresini veya ayetini İrşâdü'l-Akli's-Selîm'den evvel yazılmış ve bu esere kaynaklık vazifesi yapmış olan bir tefsir ile karşılaştırarak tetkik ederlerse gerçeğin bambaşka olduğunu anlamakta gecikmezler. Müellif, yalnız rivayete ait hususlarda değil dirayetle ilgili her meselede de mutlaka başka bir müfessirin eserinden istifade etmiş; fakat bunu belirtmemiştir. Ebussu'ûd Efendi'nin yaşadığı devirde eser meydana getirenler de aynı şeyi yapmıştır veya eserinin dibacesinde kimlerden istifade ettiğini açıkça belirtmiş olduğundan, kitabın muhtelif yerlerinde bunu tekrar etmeye lüzum görmemiştir demek suretiyle bir müdafaa yolu bulunsa bile, bunun sağlam bir kulp olduğu iddia edilemez.[124]

Ebüssuûd'un tefsirine ilişkin bu tespitler, Kâdî Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i için de kısmen geçerlidir. Genellikle bir îcâz/ihtisar harikası kabul edilen *Envâru't-tenzîl*, edebî ve felsefî tahlillerin veciz bir üslupla aktarılmasından dolayı zor anlaşılmasına rağmen özellikle Osmanlılar döneminde çok büyük bir itibar görerek asırlar boyu medreselerde okutulmuştur. O kadar ki eserin tamamı veya bazı bölümleri üzerinde 250'den fazla şerh, haşiye ve talik çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalardan 60'ı Osmanlı âlimlerine aittir. Muslihuddîn İbn Temcîd (ö. 890/1485) ve Muhyiddîn Şeyhzâde (ö. 950/1543) gibi âlimlerin yazdıkları Beyzâvî haşiyeleri, birçok aslî eserden daha fazla rağbet görmüştür. Kimi ayetlere verdiği manaların birbiriyle çelişmesi gibi bazı hatalar içermesine ve hatta -Mü'min suresi 40/7. ayetin tefsirinde görüldüğü gibi- bazı mecâzî yorumları genel Sünnî telakkiye aykırı düşmesine rağmen muhtemelen Eş'ârî olması sebebiyle Sünnî muhitte emsalsiz bir değer kazanmıştır. Nitekim Beyzâvî önemli bir Eş'arî kelamcısı olmasının yanında felsefe ile de ilgilenmiş ve kendisinden önce Fahreddîn er-Râzî ve Âmidî'nin (ö. 631/1233) başlattığı felsefe ile kelamı birleştirme projesini daha da geliştirmiştir. Bu eklektik yöntem daha sonra Teftazânî (ö. 793/1390) ve Cürcânî'yi de (ö. 816/1413) etkilemiştir.[125] Ama bütün bunlara rağmen Beyzâvî'nin tefsiri, konunun uzmanı olan birçok araştırmacının da belirttiği gibi Zemahşerî'nin *el-*

124 Aydemir, *Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 92.

125 Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 100-101. Ayrıca bkz. M. Sait Özevarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 14-15.

Keşşâf'ının oldukça başarılı bir muhtasarıdır. Buradaki başarının bir veçhesi Zemahşerî'nin Mu'tezilî görüşlerini hazakatli biçimde ayıklaması, diğer veçhesi ise anılan müfessire ait birçok görüş ve yorumu kendine mal eden bir üslup kullanmış olmasıdır. Bizce bu noktada bir intihalden veya en azından bir ilmam ve selhten söz etmek mümkündür.

Buna benzer bir durum Ebü'l-Berakât en-Nesefî'nin daha ziyade Hanefîler arasında rağbet gören *Medârikü't-tenzîl*'inde de göze çarpmaktadır. Zira bu tefsirin de ana kaynağı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ıdır. Nitekim Nesefî kimi ayetlerin tefsirinde *el-Keşşâf*'tan sayfalarca alıntı yapmış; fakat bu pasajları kendine özgü bir üslup içerisinde aktarmıştır. *el-Keşşâf*'ı kullanırken Zemahşerî'nin Mu'tezilî düşünceyi destekleyen te'villerini ayıklamış ve yeri geldikçe bu te'villere eleştiriler yöneltmiştir.[126] Ancak alıntıların fazlalığı *Medârikü't-tenzîl*'in özgün bir tefsir olmaktan ziyade, *el-Keşşâf*'ın i'tizâlî fikirlerden arındırılmış muhtasarı olduğu şeklinde bir kanaatin oluşmasına yol açmıştır. Hatta M. Hüseyin ez-Zehebî bu eseri hem *el-Keşşâf*'ın hem de *Envârü't-tenzîl*'in muhtasarı saymıştır.[127]

Öte yandan, Osmanlı dönemi tefsir tarihi açısından müstakil olarak incelendiğinde altı yüzyıllık bu dönemde de daha ziyade geçmişten devralınan tefsir mirası üzerine şerh ve haşiye yazıldığına tanık olunur. Müstakil tefsir yazan Şihâbuddîn Sivâsî (ö. 780/1378), Molla Gürânî (ö. 893/1534), İbn Kemâl (ö. 940/1534), Ebüssuûd (ö. 982/1574), Münşî diye tanınan Muhyiddîn Mehmed Saruhânî (ö. 1001/1593) ve Lütfullah Erzurumî (ö. 1202/1788) gibi birkaç müfessir ise büyük ölçüde Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî'nin tefsirlerini özetlemişlerdir.[128]

Kısaca, "Sünnî literatürdeki özgün tefsir sayısı bir elin parmaklarını geçmez" dersek herhalde abartmış olmayız. Bizce Sünnî tefsir literatüründe özgün niteliğini haiz birkaç eserden biri, tefsir ve tarihin babası sayılan Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ıdır. Gerçi Taberî bazı araştırmacılara göre Selefî, kimi-

126 Bkz. Bedreddin Çetiner, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsîri*, İstanbul 1995, s. 52-63.

127 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I. 305.

128 Sâkıp Yıldız, "Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış", *UÜİFD*, sayı: 2, cilt: 2, 1987, s.. 7.

lerine göre ise Sünnîliğe yakın bir müfessirdir. Ancak burada söz konusu edilen Selefîlik yanlış anlamaya müsait bir nitelemedir. Zira Taberî akide yönünden Sünnîdir. Mamafih tefsirinde Sebeiyye, Hâruriyye, Cehmiyye, Kaderiyye ve Sûfiyye gibi birçok fırka ismi saymış olmakla birlikte ideolojik bir tavır takınmadığı çok açıktır. Taberî kader, şefaat, halku'l-kur'an, ru'yetullah, kulların fiilleri ve mürtekibi kebîre gibi konularda Mu'tezile'yi eleştirmiş ve bu konularla ilgili görüşlerinde yerleşik Sünnî düşünceye paralel bir tutum sergilemiştir. Hz. İbrahim'in kurban etmeye karar verdiği oğlunun İsmail değil İshak olduğunu söylemesi, Garânik hadisesine gerçeklik değeri atfetmesi gibi bazı görüşleri her ne kadar geleneksel Sünnî bakış açısına muhalif olsa da Taberî sonuçta Sünnî itikadı benimsemiş bir müfessirdir.[129]

Taberî'nin tefsiri gerek ilk devirlere ait olup günümüze intikal etmeyen eserlerdeki yorumlara ulaşmak, gerekse lügat, tarih, fıkıh, kıraat, kelam, nahiv ve eski Arap şiiri gibi birçok alanda araştırma yapmak isteyenler için son derece önemli bir kaynaktır. Müellifin selef ulemasına ait yorumlar arasında tercih yapması bu eseri daha da önemli kılmaktadır.[130] Nitekim İbn Teymiyye, Suyûtî ve daha birçok âlim *Câmiu'l-beyân*'ı en değerli tefsir olarak nitelendirmiştir. Öte yandan müsteşrik Noeldeke'in 1860'lı yıllara kadar eserin tam bir yazma nüshasının bulunmadığına işaretle, "bu kitap elimizde olsaydı daha sonraki tarihlerde yazılmış tefsir kitaplarının tümünden müstağni olurduk."[131] demesi de Taberî'nin tefsir ilmine katkısının ne kadar büyük olduğunu ifade etmektedir.

Taberî'nin rivayet alanında yaptığı işi Ebû Abdurrâhmân es-Sülemî de (ö. 412/1021) işârî tefsir sahasında gerçekleştirmiştir. Süleyman Ateş, "Ebû Abdirrahmân es-Sülemî, işârî tefsir sahasında en önemli kaynaktır. İlk dönem sûfilerin yorumlarını içermesi hasebiyle Taberî ile kıyaslanabilir"[132] şeklindeki tespitiyle bu hususu açıkça ifade etmiştir. Gerçi Sülemî'den

129 Geniş bilgi için bkz. Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı*, s. 17-20.

130 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 136-160.

131 Bkz. Ignaz Goldziher, *Mezâhibû't-tefsîri'l-islâmî*, çev. Abdülhalîm en-Neccâr, Kahire 1955, s. 108.

132 Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 1969, s. 41.

önce Tüsterî'ye atfedilen tefsir de bir derlemedir. Fakat bu eser oldukça küçük hacimlidir. Sülemî, Tüsterî'ye atfedilen tefsirdeki görüşler de dâhil olmak üzere kendinden önceki sûfîlere ait ayet yorumlarını *Hakâikü't-tefsîr* adlı eserinde bir araya getirmek suretiyle çok büyük bir hizmet yapmıştır.

Ne var ki Sülemî'nin bu değerli eseri tarihsel süreçte hak ettiği ilgiye mazhar olamamıştır. Bunun temel sebebi, hicrî 2. asrın ortalarından itibaren mutasavvıflar ile bilhassa Hanbelî fakihler arasında çatışmanın ortaya çıkması ve Sülemî'nin bu fikrî çatışmaya kurban gitmiş olmasıdır. Nitekim Sülemî tefsirinde kendine ait çok az görüş beyan etmesine rağmen söz konusu çatışmanın bir uzantısı olarak İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî ve İbn Salâh (ö. 643/1245) gibi bazı âlimlerin eleştiri oklarına hedef olmuştur. Buna karşılık Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifu'l-işârât*'ı temelde Sülemî'nin tefsirinden hareketle yazılmış olmasına rağmen çok fazla eleştiriye hedef olmamıştır. Bunun sebebi, Eş'arîliğe mensup olan Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eserinde bir yandan tasavvufun Sünnî akideye muvafık olduğunu ispatlamaya çalışması, diğer yandan da sûfîlere Sünnî itikadın sınırlarını aşmamaları gerektiğini tembihleyip bu sınırları aşan tasavvuf erbabını eleştirmiş olmasıdır.[133]

Sünnî tefsir literatüründeki özgün eserlerden biri de Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb*'ıdır. Bu eserin özgünlüğü hem müfessirin kendine özgü birçok yorumu içermesinden, hem de diğer mezheplere mensup müfessirlerin, kelamcıların ve filozofların görüşlerini ihtiva eden bir ansiklopedi hüviyetinde olmasından kaynaklanmaktadır. Bu geniş muhteva her ne kadar Ebû Hayyân gibi bazı müfessirleri, "Râzî'nin tefsirinde tefsirden başka her şey var" gibi bir tenkitte bulunmaya sevk etmişse de biz, "Onun tefsirinde tefsirle birlikte her şey var" diyen Sübkî gibi düşünüyoruz.[134] Zira Râzî'nin tefsiri gerek İslâm ümmetinin 6. yüzyıllık tefsir müktesebatını ihtiva etmesi, gerekse Orta Çağ'daki bilimsel bilgi seviyesini göstermesi bakımından çok önemli bir belgedir. Örneğin, birçok ayetin tefsirinde yaşadığı döneme ait fen ve bilhassa astrono-

133 Süleyman Ateş, *İşarî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 98-100.
134 Ebû Hayyân ve Sübkî'nin sözleri için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 244.

mi bilgilerini aktaran Râzî'nin 2/Bakara 22. ayetten hareketle dünyanın dönmediğine hükmetmesi,[135] Orta Çağ'daki müfessirlerin bilimsel bilgi düzeylerine dair çok önemli bir veridir.

Klasik tefsir literatüründeki bir diğer özgün eser Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*ıdır. Gerçi bu eser Mu'tezile akidesine göre yazılmış ve bu yüzden İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284), Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi Sünnî müfessirler Zemahşerî'yi kendi mezhebinin görüşlerini haklı çıkarmak için zorlama te'viller yaptığı, Ehl-i Sünnet'e üstü kapalı ifadelerle çok ağır suçlamalar yönelttiği ve kimi zaman velilere hakaret ettiği gibi gerekçelerle eleştirmişlerdir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Zehebî (ö.748/1347), Tâceddîn es-Sübkî (ö. 771/1369) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) gibi âlimler ise Mu'tezile'ye ait görüşlere Kur'ânî kılıf uydurulduğu gerekçesiyle *el-Keşşâf*ın okunmasını dahi caiz görmemişlerdir.[136] Geçmişten günümüze elliyi aşkın şerh, haşiye ve ta'lik çalışmasına konu olan *el-Keşşâf*, müellifin özellikle surelerin faziletleri hakkında zayıf, hatta uydurma hadisler nakletmesi, sık sık şâz kıraatlerle ihticacda bulunması, irşad yönünden faydalı olacağı düşüncesiyle çok sayıda asılsız hikayeye yer vermesi gibi zaaflarından dolayı da eleştirilmiştir.[137]

Mamafih, yazıldığı günden itibaren hemen her Sünnî müfessirin ilgisini çeken ve bir bakıma Ehl-i Sünnet'in malı haline gelen bu tefsirde, ayetlerin dil ve belâgat kuralları dikkate alınarak yorumlanması, mecâzî anlam içeren pek çok Kur'ânî tabirin mükemmel denebilecek bir şekilde izah edilmesi, Kur'an'ın edebî üstünlüğünü ve nazım güzelliğini ortaya koyması gibi özellikleri sebebiyle çok geniş çaplı bir hüsnü kabule mahzar olmuş ve Fahreddîn er-Râzî, Beyzâvî, Nesefî, Ebüssuûd ve Elmalılı M. Hamdi Yazır başta olmak üzere hemen her Sünnî müfessir tarafından sık sık referans gösterilmiştir. O kadar ki Beyzâvî'nin tefsiri, kimilerince *el-Keşşâf*ın Sünnîliğe uyarlanmış özeti olarak nitelendirilmiştir.[138] Her ne kadar Kurtubî (ö. 671/1273) gibi bazı müfessirler, "görüşü sahibine izafe etmek

135 Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, II. 102.

136 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I. 281 vd.; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 383-386.

137 Ali Özek, "el-Keşşâf", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 329-330.

138 Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II. 1481.

ilmin bereketindendir" gibi sözler naklederek[139] tefsirde kaynak göstermeyi ilmî bir dürüstlük olarak telakki etmişlerse de söz konusu eserlerin pek çoğunda bu hassasiyet pek gözetilmemiştir. Nitekim Kurtubî de dâhil olmak üzere Cassâs, Mâverdî, İbn Atıyye, İbnü'l-Cevzî, Beyzâvî, Nesefî, İbn Kesîr gibi müfessirler, kendilerinden önceki âlimlerce yazılan pek çok eserden istifade etmiş olmalarına rağmen tefsirlerinde bu yazılı kaynaklardan sarih şekilde söz etmemişlerdir.

Sonuç itibariyle, Sünnî tefsir literatüründe rivayet yoğunluklu tefsirlerin kaynağı Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ı, dirayet yönü ağırlıklı tefsirlerin ana kaynağı ise Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb*'ıdır. Taberî'nin muhtemel kaynakları, kendisinden önceki müfessirler ve muhaddislerce kaleme alınmış eserlerdir.[140] Taberî bu eserlerdeki rivayet malzemesinin çok büyük bir kısmını iki kapak arasında toplamak suretiyle adeta bir tefsir rivayetleri ansiklopedisi oluşturmuştur. Dirayet kategorisindeki tefsirlerin ana kaynakları ise Basra ve Bağdat dil okullarına mensup filolog müfessirlerdir. Zira dirayet tefsirlerindeki muhtevanın önemli bir kısmı filolojik izahattan müteşekkildir. Kaynaklarına baktığımızda bu izahatın genellikle ya Basra dil okuluna mensup Ebû Ubeyde'ye (ö. 209/824) veya Kûfe dil ekolüne mensup Ferrâ'ya (ö. 207/822) dayandığına tanık oluruz. Bu filolog müfessirlere bilhassa İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Zeccâc'ı (ö. 311/923) da ekleyebiliriz. Bütün bu âlimlerin *Ma'âni'l-kur'ân*, *Mecâzü'l-kur'ân*, *İ'râbu'l-kur'ân* ve *Ğarîbü'l-kur'ân* gibi farklı isimlerle anılan ve fakat aslında hemen hemen aynı mahiyette olan eserleri dirayet tefsirlerinin en temel kaynaklarıdır. Hatta rivayet kategorisine dâhil edilen birçok tefsirdeki filolojik izahların temel referans kaynakları da yine aynı âlimlerdir. Mesela, Beğavî'nin *Ma'âlimü't-tenzîl* adlı tefsirindeki lügavî malumatın ana kaynakları Ferrâ'nın *Ma'ani'l-kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-kur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin *Ğarîbü'l-Kur'ân*'ı ve Zeccâc'ın *Ma'âni'l-kur'ân* adlı eseridir.[141]

139 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 6.

140 Taberî'den önceki dönemlerde tefsire dair yazılan yüzlerce eser hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, İstanbul 1996, s. 41-69.

141 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II. 189; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 186-205.

İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-mesîr*'inin ana kaynakları Taberî'nin tefsiri ile İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü müşkili'l-kur'ân* ve *Tefsîru ğarîbi'l-kur'ân* adlı eserleridir. Ferrâ ve Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ları ile Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı da İbnü'l-Cevzî'nin temel kaynakları arasında yer almaktadır.[142] Keza İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz*'inin filolojik kaynakları da Ferrâ, Ebû Ubeyde, Zeccâc ve Sîbeveyhi'dir.[143] İmam el-Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-kur'ân* adlı eserinin ana kaynakları da yine Ferrâ, Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe ve Zeccâc'tır. Ferrâ ve Ebû Ubeyde, Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'indeki açıklama notlarına dahi büyük ölçüde kaynaklık etmiştir.[144] Hülasa, mevcut dirayet tefsirlerinin hemen tamamındaki temel referans kaynakları Ferrâ, Ebû Ubeyde, Zeccâc ve Sîbeveyhi gibi birkaç filolog müfessir ve Arap dilcisinden ibarettir.

Basra ve Kûfe dil ekollerine mensup filolog müfessirlerin kaynaklarını araştırdığımızda ise Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/707), Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746), Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/770), İsa b. Ömer es-Sakafî (ö. 149/766), Yûnus b. Habîb (ö. 128/798), Halil b. Ahmed (ö. 178/794) Ebû Cafer er-Ruâsî (ö. 175/791) gibi alimlerin ön plana çıktığını görürüz. Esasen bu âlimlerin ilmî riyasetinde ortaya çıkan *Ma'âni'l-kur'ân* ve *Ğarîbu'l-kur'ân* türü eserler, Kur'an'ı dil düzeyinde yanlış anlama tehlikesini bertaraf etme amacına matuftur. *Ma'âni'l-kur'ân* türü ilk eserlerin Arap dilinde lahnin yaygınlaşmasıyla eşzamanlı olarak ortaya çıkması da aynı amacın başka bir boyutudur.

Bu konuyu noktalarken Basra dil ekolüne mensup olan Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı hakkında da kısa bir not düşmek gerekir. Arap gramerine dair günümüze ulaşan ilk eser hüviyetindeki *el-Kitâb* birkaç neslin Arap dili âlimlerinin çalışmaları sonucunda kesinleşmiş bilgilerin insicamlı bir muhassalasıdır. Sîbeveyhi bu bilgilerin büyük bir kısmını Arap dili gramerinin ilk hudutlarını çizen, ıstılahlarını hazırlayan hocası Halil b. Ahmed'den öğrenmiştir. Kısaca söylemek gerekirse, *el-Kitâb*

142 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I. 4 [Nâşirin mukaddimesi].

143 Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut 2001, I. 23 [Nâşirin mukaddimesi].

144 Geniş bilgi için bkz. M. Fuad Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, Ankara 2000, s. 153-179.

günümüzde her ne kadar Arap dili sahasında araştırma yapanlar tarafından inceleme konusu yapılıyor olsa da haddizatında çok temel bir tefsir kaynağıdır. Ancak bu eser -bilebildiğimiz kadarıyla- bir tefsirci gözüyle henüz incelenmemiştir.

Sünnî Tefsir Anlayışının Temel Referans Kaynakları

Tefsir, Kur'an'daki konu çeşitliliğinden ötürü sınırları tam olarak tayin ve tahdit edilmeye müsait bir ilmî disiplin olmadığı için, hadis ve fıkıh ilmine benzer bir müstakil usûlü yoktur. Genellikle "tefsir usûlü" anlamında kullanılan Ulûmü'l-Kur'ân tabiri, anlama ve yorumlamayla ilgili bir yöntem bilgisine değil, Kur'an'la doğrudan veya dolaylı şekilde ilgisi kurulan çok geniş bir malumat alanına delalet eder. Bununla birlikte her mezhebin kendine özgü bir Kur'an anlayışına sahip olduğunda hiç kuşku yoktur. Ancak burada söz konusu olan anlayış, spesifik bir yöntemden ziyade genel manâda bir perspektif ve/veya konsepti ifade eder.

Kanaatimizce Sünnî gelenekteki Kur'an ve yorum anlayışının birkaç temel referans kaynağı vardır. Bunlardan biri ve belki de birincisi İmam Ebû Hanîfe'dir (ö. 150/767). Onun Sünnî tefsir anlayışına temel katkısı itikâdî alanda gerçekleşmiştir. Akaid konusunda Hz. Ali başta olmak üzere Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Hasen el-Basrî, Atâ b. Ebî Rebâh ve Ömer b. Abdilâzîz gibi âlimlerin görüşlerinden istifade eden Ebû Hanife özellikle ulûhiyet, nübüvvet, halku'l-kur'ân, ahiret, iman, günah ve tekfir gibi önemli konulara ilişkin görüş ve düşünceleriyle Sünnî akidenin teşekkülüne zemin oluşturmuştur. Bilahare İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) katkılarıyla daha da olgunlaşan bu görüş ve düşünceler müteahhir dönem Sünnî müfessirlerin tefsirlerindeki izahatın nüvesini teşkil etmiştir. Ebû Hanîfe'nin anılan konularla ilgili bazı görüşleri bilahare Hâris el-Muhâsibî tarafından Mu'tezile'ye reddiye bağlamında kısmen daha sistematik bir şekle sokulmuş ve böylece Sünnîliğin tefsir anlayışı netleşmeye başlamıştır.

Bu başlık altında zikredilmesi gereken bir diğer önemli sima da Ebû Saîd Hasen el-Basrî'dir (ö. 110/728). Özellikle ulema, umera ve avam-ı nâs ilişkisi bağlamında Sünnî siyasanın hu-

dutlarını çizen Hasen el-Basrî muhtelif ayetlere ilişkin görüşleriyle Taberî, Mâtüridî, İbn Kesîr, İbnü'l-Cevzî ve Suyûtî gibi Sünnî müfessirlere çok önemli bir referans mercii olmuştur. Bazı kaynaklarda Hasen el-Basrî'nin camî derslerinde Kur'an'ın tamamını tefsir ettiğine dair rivayetler mevcuttur. Bazı kaynaklarda da kendisine müstakil bir tefsir nisbet edilmiştir.[145] Ancak bu -galip ihtimalle- müstakil bir tefsir değil, Hasen el-Basrî'nin talebelerine veya onların talebelerine ait bir derlemedir.[146]

Kuşkusuz İmam Şafiî de Sünnî tefsir geleneğindeki temel bakış açısını şekillendiren bir diğer referans kaynağıdır. Onun özellikle *er-Risâle* adlı eserindeki beyan formülü, Sünnî gelenekte çok önemli bir yer tutan lafız-manâ ilişkisinin menşei sayılabilir. İmam Şafiî'nin bu eserdeki metin-yorum anlayışı, tarihsel süreçte literalist yorumun egemenliğine yol açan bir anlayış olarak Sünnî tefsir tarihinde çok derin izler bırakmıştır.

Sünnî tefsir tarihindeki önemli simalardan biri de Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî'dir (ö. 224/838). Bu zat İmam Şafiî'den fıkıh okumuş ve onunla ilmî münazaralarda bulunmuştur. Kırka yakın talebesi arasında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 295/866), Buhârî (ö. 256/870) ve Tirmizî (ö. 279/852) gibi ünlü âlimler de zikredilmiştir. Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-îmân* adlı eseri Sünnî doktrinin mahiyetini izah eden ilk çalışma olarak kabul edilmektedir. Kur'an'ın ve bazı surelerin faziletleri ile çeşitli ayetlerin tefsirini içeren *Fezâilü'l-kur'ân* adlı eseri ise dinî literatürdeki temel kaynaklardan biri olarak kaydedilmelidir. Keza, *en-Nâsih ve'l-mensûh* ile bazı kitaplarda zikredilen *Ğarîbü'l-kur'ân* ve *Ma'âni'l-kur'ân* gibi eserleri de Sünnî müfessirlerin önemli kaynakları arasında yer almaktadır.[147]

Tefsir tarihinde Ehl-i Sünnet'e ait görüşleri temellendirmeye, Mu'tezile ve Şia gibi diğer mezheplerin görüşlerini çürütmeye yönelik argümanlar bakımından İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889)

145 Ebû Abdillah ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I. 446.

146 Abdülhamit Birışık, "Hasan-ı Basrî (Tefsir İlmindeki Yeri)", *DİA*, İstanbul 1997, XVI. 301.

147 Ebû Ubeyd hakkında bkz. Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", *DİA*, İstanbul 1994, X. 244-246.

eserleri de çok önemli bir yere sahiptir. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn Teymiyye ve Suyûtî gibi âlimlerce yaşadığı dönemde Ehl-i Sünnet'i temsil eden çok büyük bir selefî âlim olarak kabul edilen İbn Kuteybe'nin tefsirle ilgili en önemli eseri, temelde Kur'an'a yöneltilen eleştirilere cevap vermek maksadıyla yazdığı *Te'vîlü müşkili'l-kur'ân*'ıdır. *Gârîbu'l-kur'ân* adlı eseri ise bir öncekinin devamı niteliğinde olup muhtevası ilk bakışta anlamı kapalı gözüken kelimelerin izahına tahsis edilmiştir. İbn Kuteybe'nin bu iki eserindeki izahların önemli bir kısmı filolojik mahiyette olup esas itibariyle Ebû Amr b. Alâ, Halil b. Ahmed, Sîbeveyhi ve bilhassa Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı ile Ferrâ'nın *Ma'âni'l-kur'ân*'ında yer alan bilgilere dayanmaktadır. Bu yüzden Ebû Zeyd, İbn Kuteybe'yi kendisinden önceki âlimlerin ortaya koyduğu bilgilere neredeyse hiçbir şey ilave etmeyen biri olarak takdim etmiştir. Ancak İbn Kuteybe'nin filolojik tahlilleri Taberî, İbn Fâris, Fahreddin er-Râzî, Kurtubî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi birçok Sünnî müfessir tarafından zikre değer görülmüştür.[148]

Değerlendirme ve Sonuç

Modern dönemde yazılan tefsir tarihi kitaplarındaki bazı bilgiler yanlış ve yanıltıcıdır. Okuyucuyu yanlış yönlendiren bilgiler daha ziyade klasik tefsirlerin sınıflandırılmasında göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Zehebî başta olmak üzere diğer birçok Sünnî araştırmacı, Şiî ve Mu'tezilî ve Harici (İbâdî) müfessirlere ait tefsirleri mezhebî olarak nitelendirmiştir. Oysa Sünnî müfessirlere ait tefsirler de tam anlamıyla bu vasfı haizdir. Böyle olmasına rağmen Sünnî tefsir literatürünü oluşturan eserlerin ayrı bir kategoride ele alınması ideolojik bir tavırdır. Ayrıca, Sünnî geleneğe ait tefsirlerin rivayet ve dirayet şeklinde tasnif edilmesi de oldukça kabataslak, hatta yanlıştır. Zira rivayet tefsiri olarak zikredilen birçok eser bu konuyla ilgili geleneksel tanımın kalıplarına uymamaktadır. Söz konusu tanım uyarınca bir rivayet tefsirinde müellife ait hiçbir görüş bulunmaması gerekirken Taberî ve İbn Kesîr'in tefsirlerinde müelliflere ait yüzlerce tercih ve tevcih yer almaktadır.

148 İbn Kuteybe'nin Sünnî tefsir anlayışına katkısı için bkz. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 125-128.

Klasik tefsirlerin Kur'an mesajını daha anlaşılır kılmak ve böylece ilâhî kelâmı avam-ı nâsın daha iyi anlamasına katkıda bulunmak gibi bir amaçla yazıldığını söylemek zordur. Gerçi böyle bir maksat üzerine yazılmış tefsirler de mevcuttur; ancak ortaya çıkan ürünlerden hareketle maksadın hâsıl olduğunu söylemek çok kolay değildir. Bunun temel sebeplerinden biri, Ortaçağ İslâm dünyasında tefsirin, bilgi ve entelektüel donanım itibariyle elit zümrelere has bir meşguliyet alanı olmasıdır. Bu yüzden, klasik tefsirlerin hemen hepsinde -tabiri caizse- akademik bir dil kullanılmıştır. Böyle bir dil tefsirde ihtisas sahibi olmayan insanların Kur'an'la doğrudan ilişki kurmalarına müsaade etmediği için, avam-ı nâsın Kur'an mesajına muttali olması genellikle sûfîler, vaizler ve kıssacılar tarafından kullanılan popüler dinî edebiyat vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Esasen bugün de durum çok farklı değildir. Zira günümüzde halkın çok büyük bir kesimi akademik çevrelerdeki tefsir çalışmalarından bihaber olmasına karşın popüler dinî yayınlara epeyce ilgi göstermektedir.

Geçmiş asırlarda bazı tefsirlerin Sünnî düşünceyi berkitmek, devlet ricali nezdinde itibar görmek, sultanın verdiği bir payeye teşekkür etmek gibi sâiklerle kaleme alındığı da müsellem bir hakikattir. Ama bu hakikati yadırgamamak gerekir. Zira insan yaratıldığı günden bu yana aynı insandır. Her zaman ve zeminde birçok zaafla maluldür. Farklı mezheplere mensup müfessirlerin birbirlerine cahillik, sapıklık gibi suçlamalarda bulunmaları, kimi âlimlerin devlet ricalinin gözüne girmek ve/veya bir mağduriyeti bertaraf etmek gibi amaçlarla tefsir yazmaları başka neyle açıklanabilir ki?!

Klasik Sünnî tefsir literatüründe orijinal nitelemesini hak edecek eser sayısı azdır. Rivayet yoğunluklu tefsirlerdeki orijinalite bir bakıma merviyyâtın sıhhat oranına bağlıdır. Bu ölçüte göre en orijinal eserlerden biri İbn Kesîr'in tefsiridir. Ancak ilk dönemlere ait görüşlerin günümüze aktarılması söz konusu olduğunda Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ı eşsiz bir tefsirdir. Ayrıca, müelliflerinin tefsir rivayetlerine ilişkin değerlendirmeleri bu iki eseri özgün kılan bir diğer önemli hususiyettir. Dirayet tefsirleri arasında ise Ortaçağ İslâm dünyasının

ilmî müktesebatına dair bir ansiklopedi hüviyetinde olması hasebiyle Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb*'ı son derece önemli bir kaynak olarak zikredilmelidir. Buna karşılık Sünnî İslâm dünyasında çok rağbet gören Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i başta olmak üzere Nesefî'nin *Medârik*'i, Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'i gibi birçok tefsir orijinal vasfını haiz olmaktan uzaktır. Kuşkusuz bu tefsirlerde de müelliflerine ait birçok bakir mazmunlar vardır. Ancak son tahlilde tümünün ana kaynağı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı veya Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb*'ıdır. Filolojik izahlar içeren tefsirlerin ana kaynakları ise Basra ve Kûfe dil ekollerine mensubiyetleriyle tanınan Sîbeveyhi, Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi Arap dilcileridir. Bilhassa Ferrâ ve Ebû Ubeyde'nin filolojik tefsirleri daha sonraki müfessirlerin hemen hepsince vazgeçilmez iki kaynak ittihaz edilmiştir.

Tefsirin kendine mahsus bir usûlü yoktur. Diğer bir deyişle, fıkıh ve hadis usullerinden bağımsız bir tefsir usûlünden söz etmek pek mümkün değildir. Nitekim bugün tefsir usûlü olarak kaleme alınan kitaplara göz atıldığında ilk üçte birlik bölümün Kuran'ın metinleşme tarihine, son üçte birlik bölümün tefsir tarihine ayrıldığı görülür. Aradaki üçte birlik bölüm ise Ulûmü'l-Kur'ân olarak bilinen konuların bir kısmına tahsis edilmiş ve fakat burada da büyük ölçüde malumat tasnifi yapılmıştır. Tefsir Usûlü ismini taşıyan bir eserin böyle bir muhtevaya sahip olmasının temel sebebi, başta da belirttiğimiz gibi tefsirin kendine mahsus bir usûlünün mevcut olmayışıdır. Bunu doğal karşılamak gerekir. Zira tefsir bilhassa hadis, kelam ve fıkıh gibi tematik alanı muayyen bir ilim dalı değildir. Dahası tefsir, Kur'an'da sözü edilen her konuyla ilgili olmak zorundadır. İşte bu durum tefsiri kendine özgü bir usûle sahip olmaktan mahrum bırakmaktadır. Bu yüzdendir ki müfessirler ahkâm ayetlerinin tefsirinde fıkıh usûlünden, rivayet malzemesinin sıhhatini tayinde de hadis usûlünden istifade etmişlerdir. Kur'an'a genel bakışta ise Ehl-i Sünnet düşüncesinin teşekkülüne katkı sağlayan Hasen el-Basrî, Ebû Hanîfe, Şâfiî, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm ve İbn Kuteybe gibi âlimlerin görüşlerini dayanak ittihaz etmişlerdir.

TEFSİR GELENEĞİNDE EHL-İ KİTAPLA İLGİLİ BAZI TELAKKİLERİN BİLGİ DEĞERİ

Giriş

Bilindiği gibi özellikle Medine'de nazil olan birçok ayette doğrudan veya dolaylı olarak Ehl-i Kitap'tan söz edilmektedir. Kur'an'ın nüzulüne tekaddüm eden zamanlarda ilâhî hitaba muhatap olmuş kimseler anlamındaki Ehl-i Kitap Kur'an'da Yahudiler ve Hıristiyanları tanımlamak için kullanılan bir tabirdir. Bu tabir Türkçe meallerde de aynıyla muhafaza edilir ve dolayısıyla okuyucu "Ehl-i Kitap" lafzının geçtiği ayetlerin tümünde hem Yahudilere hem de Hıristiyanlara hitap edildiğini düşünür. Oysa Ehl-i Kitap ve/veya *ûtû'l-kitâb* lafzının geçtiği ayetlerin çoğunda yalnızca Yahudilere hitap edilmiştir. Bu önemli husus dikkate alındığında "Ehl-i Kitap" tabirinin hangi ayette kime karşılık geldiğini meallerde tavzih etmek, dolayısıyla mevcut mealleri tekrar gözden geçirmek gerekir.

Aslında Ehl-i Kitapla ilgili ayetlerde zikri geçen Tevrat, İncil, tahrif ve tasdik terimlerindeki anlam içeriklerinin tavzih edilmesi gerekir. Zira bu dört terimle ilgili Kur'ânî atıflar oldukça müphem bir mahiyete sahiptir. Mesela, onaltı ayette Tevrat kelimesi geçer; ama bu ayetlerin hiçbirinde Tevrat'ın Hz. Musa'ya vahyedilmiş bir kutsal metin olduğundan söz edilmez. Böyle iken müfessirlerin tümü Hz. Musa'nın ilâhî vahye muhatap olduğunu bildiren ayetlerde geçen "elkitâb" sözcüğünü Tevrat'a hamletmiştir.

Son dönemdeki bazı ilmî-akademik araştırmalara göre Kur'an'da Hz. Musa'ya verildiği bildirilen el-Kitâb ile Tevrat aynı şey değildir. Dolayısıyla bu konu izaha muhtaçtır. Aynı durum İncil kavramı için de geçerlidir. Şöyle ki Kur'an'ın on iki ayetinde İncil'den söz edilmektedir. İncil'in Hz. İsa'ya gönderilen mesajlar bütünü olduğu açıktır. Bununla birlikte İncil'in Hz. İsa tarafından yazılı bir belge olarak okunup

tebliğ edildiğine dair hiçbir veri mevcut değildir. Oysa bazı ayetlerde[149] İncil'in Hz. Peygamber devrindeki Hıristiyanlarca okunan yazılı bir metin olduğunu ima eden ifadeler mevcuttur.

Bilindiği gibi bugünkü dört kanonik İncil Hz. İsa'dan 50-100 yıl sonra kaleme alınmış ve Hz. İsa'yla ilgili birer siret kitabı niteliğindeki bu metinlerin otoritesi de milâdî 2. yüzyılın sonlarından itibaren yaygınlık kazanmıştır. Keza apokrif sayılan diğer bütün İnciller de Hz. İsa'dan sonra yazıya geçirilmiştir. Bu durumda şu iki sorunun cevaplanması gerekir: Kur'an'da İncil diye tesmiye edilen şeyin gerçek mahiyeti nedir? Daha açıkçası, Hz. İsa'ya İncil'in verildiğini bildiren ayetler ile Hıristiyanların İncil'e uymaları gerektiğini öğütleyen ayetlerde aynı şeyden mi yoksa ayrı ayrı şeylerden mi söz edilmektedir? Müfessirlerin bu konudaki izahatı nedir?

Ehli Kitapla ilgili ayetlerde müphem gözüken bir diğer husus da tahrif kavramıyla ilgilidir. Birkaç ayette Hz. Peygamber devrindeki Medine Yahudilerine ait bir tahriften söz edilmektedir. Bir diğer ayette ise yine bir grup Yahudinin birtakım şeyler yazıp çizdikleri ve bunları halka Allah kelamı olarak takdim ettikleri belirtilmektedir. Başka bir ayette Yahudi din ulemasının müminleri aldatmak amacıyla kendilerine ait ifadeleri ilâhî vahiymiş gibi göstermeye çalıştıkları bildirilmektedir. Buna karşılık bazı ayetlerde Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme atfen Tevrat'ta Allah'ın hükmünün mevcut olduğu söylenmekte, Yahudiler Tevrat'taki hükümleri uygulamaya davet edilmekte ve bir de muhtelif ayetlerde Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın Yahudiler ve Hıristiyanlara ait kutsal kitapları tasdik ettiğinden bahsedilmektedir.

İlk bakışta müphem, muğlâk ve hatta çelişik gibi gözüken bu hususlarla ilgili olarak şu sorulara da makul bir cevap bulunmalıdır: 1) Tahrifin gerçek mahiyeti nedir? 2) Müfessirlerin tahrif kavramına yükledikleri anlam nedir? 3) Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in Yahudiler ve Hıristiyanlara ait kutsal kitapları tasdik etmesinden maksat nedir?

149 Bkz. 5/Mâide 47, 66, 68; 7/A'râf 157.

Bu çalışmada bütün bu sorulara klasik tefsirlerdeki yaygın görüş ve telakkiler çerçevesinde cevap aranacaktır. Bu bağlamda müfessirlere ait görüş ve kanaatler son dönemde Tevrat ve İncil üzerine yapılan bazı araştırmalardaki bilgiler ışığında değerlendirilecektir. Böylece hem klasik dönem tefsir ulemasının konuyla ilgili görüşlerindeki iç bütünlük ve tutarlılık hem de sahip oldukları bilgi birikiminin düzeyi ve sıhhat değeri hakkında bir fikir serdedilebilecektir.

Tevrat

Kur'an'da Hz. Musa'ya kitap,[150] furkan,[151] sultan,[152] dokuz ayet,[153] elvâh (levhalar)[154] ve suhuf[155] verildiği bildirilmiştir. Müfessirlere göre Hz. Musa'ya verilen kitaptan maksat Tevrat'tır. Hatta kimi müfessirlere göre bu konuda hiçbir ihtilaf yoktur.[156] "Furkan"dan maksat ise ya Tevrat'ın doğruyu yanlıştan, hakkı batıldan ayırt edicilik vasfı veya Tevrat'taki hükümler yahut da Hz. Musa'ya verilen yed-i beyzâ ve asa gibi mucizelerdir.[157] Muhtelif ayetlerde güçlü delil, hüccet, yetki, otorite gibi manalarda kullanılan "sultan"dan maksat da yine bir telakkiye göre Hz. Musa'nın asasının yılana dönüşmesi, elinin ışıl ışıl parlaması gibi hissî mucizelerdir.[158] Ancak Reşid Rıza, 4/Nisa 153. ayette Hz. Musa'ya atfedilen *sultân-ı mübîn* tabirini Allah'ın emirlerine isyan eden İsrâiloğulları'nı yola getirme gücü şeklinde anlayıp yorumlamıştır.[159] Söz konusu ayetin muhtevası dikkate alındığında sultan kelimesinin burada sabır, sebat ve dayanma gücü anlamında kullanıldığı da söylenebilir.

17/İsrâ 101. ayette Hz. Musa'ya dokuz ayet verildiği bildirilmiştir. Ayet kelimesi burada hissî, yani gözle görülebilir

150 2/Bakara 53, 87; 6/En'âm 91, 153, 154; 11/Hûd 110; 17/İsrâ 2; 23/Mûminûn 49; 25/Furkân 35; 28/Kasas 43; 32/Secde 23; 41/Fussilet 45.
151 2/Bakara 53; 21/Enbiya 48.
152 4/Nisa 153; 23/Mü'minûn 45; 40/Mü'min 23; 51/Zâriyât 38.
153 17/İsrâ 101; 27/Neml 12.
154 7/A'râf 145.
155 53/Necm 36; 87/A'lâ 19.
156 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, I. 144; -Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 271.
157 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I. 323-324; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 281.
158 Beğavî, *Ma'âlimü't-tenzîl*, Beyrut 1995, I. 495; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1987, II. 242, IV. 155.
159 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Beyrut 1999, VI. 12.

mucize anlamında kullanılmıştır. Nitekim müfessirler bu dokuz mucizenin mahiyetini Hz. Musa'ya, "Bizi büyülemek için ne tür bir mucize gösterirsen göster, sana asla inanmayacağız" diye meydan okuyan Firavun ve avenesini Allah'ın bir dizi afetle cezalandırdığını bildiren 7/A'râf 133. ayete hamlederek açıklamışlardır. Bu ayette mealen şöyle buyurulmuştur: "*Bunun üzerine biz de onların başına selleri, çekirge sürülerini, [tatarcık ve at sineği gibi] haşereleri, kurbağaları ve [Nil nehrinin] kana dönüşen suyunu, her biri ayrı bir mucizevî felaket olarak musallat ettik. Ama bütün bunlara rağmen onlar imana gelmeyi kibirlerine yediremediler. Doğrusu onlar günah batağına saplanmış bir topluluktu.*"

Müfessirler dokuz mucizeden beşinin bu ayette zikredilen beş mucizevî afete karşılık geldiği hususunda ittifak etmişlerdir. Diğer dört mucize hakkında ise Hz. Musa'nın asası, yed-i beyzâsı, denizin yarılması, kıtlık-kıran gibi muhtelif şeylerden söz edilmiştir.[160] Hz. Musa'ya gönderilen vahiyle ilgili olarak 7/A'râf 145. ayette de mealen şöyle buyurulmuştur: "*Biz Musa'ya verdiğimiz levhalarda, [İsrailoğulları'na] öğüt olmak üzere gerekli olan her şeyi etraflıca kaydettik. Ayrıca ona şöyle emrettik: Bu ilâhî buyrukları titizlikle uygula ve halkına da emret, bunları en güzel biçimde uygulasınlar!*"

Levhalarda/tabletlerde kayıtlı olan vahyin muhtevası hakkında açık bir beyanda bulunulmadığından olsa gerek müfessirlerin ekseriyeti levhaların Tevrat'la aynı şey olduğu fikrini benimsemiştir. Bunun yanında birçok müfessir levhaların aslî maddesinin ne olduğu, kaç tabletten oluştuğu, tabletlerin uzunluğu, ne tür bir mürekkeple yazıldığı, kaç deve yükü hacme sahip olduğu, her cüzünün ne kadar bir sürede okunduğu gibi gereksiz konularla ilgili olarak çok sayıda mesnetsiz rivayet nakletmiştir.[161] O kadar ki Suyûtî (ö. 911/1505) efsanevi nitelikli bu rivayetlere *ed-Dürrü'l-Mensûr*'da tam 15 sayfa ayırmıştır.[162] Buna karşılık merviyyat alanında uzman olan

160 Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, III. 488; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni*, III. 66; Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, VIII. 172.

161 Bkz. Beğavî, *Ma'âlimü't-tenzîl*, II. 199; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 116; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 179; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III. 258.

162 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, III. 548-562.

Taberî (ö. 310/923) ve İbn Kesîr (ö. 774/1372) söz konusu rivayetlerden hiçbirini zikre değer bulmamıştır.[163]

Bu bağlamda levhaların Tevrat'ı müştemil olduğunu zikreden İbn Kesîr bunun Hz. Musa'ya Tevrat'tan önce gönderilmiş vahiyler olabileceğine ilişkin bir görüşe yer vermiştir.[164] Reşid Rıza ise, "Levhalar teşrîî bağlamında Hz. Musa'ya gönderilen ilk vahiyler olup ana hatlarıyla Tevrat'ın muhtevasını oluşturur" şeklindeki görüşü tercihe şayan bulmuştur.[165] Yine bu münasebetle levhaların aslî maddesi, rengi, uzunluğu, hacmi gibi konularla ilgili rivayetlerin bilgi ve doğruluk değeri taşımadığına dikkat çeken Reşid Rıza bunların tamamen isrâîliyâttan olduğunu söylemiştir. Bu noktada Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'e de göndermede bulunan Reşid Rıza kimi sahabe ve tabiin ulemasının anılan mühtedilerce aktarılan bu tür rivayetleri gerçek gibi telakki etme yanılgısına düşmelerinin esef verici olduğunu belirtmiştir.[166]

Galip ihtimalle Hz. Musa'ya verilen levhaların muhtevası bugünkü yaygın anlamıyla Tevrat'a değil, On Emir [Çıkış, 20/2-17] ve ilgili hükümlere tekabül etmektedir. Nitekim Yahudi kültüründe bizzat Hz. Musa tarafından yazıldığına ve bir tek harfinin bile değişmediğine inanılan Torah'ın, yani Eski Ahit'in ilk ve en önemli kısmını oluşturan ve Müslümanlar tarafından da Tevrat olarak anılan ilk beş kitabının (Pantetauch)[167] ikincisinde (Çıkış) yer alan bazı ifadeler de bu fikri teyit eder niteliktedir:

> *Ve Rab Musaya dedi: Bu sözleri yaz; çünkü seninle ve İsraille bu sözlere göre ahdettim. Ve orada Rab ile kırk gün kırk gece kaldı; ekmek yemedi ve su içmedi. Ve ahdin sözlerini, on emri levhalar üzerine yazdı.*[168]

163 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI. 57-58; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, II. 246.
164 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, II. 246.
165 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-kenâr*, IX. 163.
166 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, IX. 162.
167 Ömer Faruk Harman, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, İstanbul 1988, s. 41-42.
168 Çıkış, 34/27-28. Levhaların muhtevasıyla ilgili bu görüşle ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001, s. 82-83.

İki ayette [53/Necm 36; 87/A'lâ 19] Hz. Musa'ya izafe edilen suhuf kavramına gelince, ilgili ayetlerde suhufun mahiyetine dair tavzihte bulunulmamıştır. Müfessirler de bu ayetlerdeki suhuf kelimesi üzerinde pek durmamışlardır. Bununla birlikte Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) gibi bazı müfessirler suhuf ile levhaların aynı şey olduğuna işaret etmişlerdir.[169] Fakat levhaların On Emir'i kapsadığına ilişkin görüş -ki biz de bu görüşteyiz- esas alındığında Râzî'nin bu yorumunu kabul etmek mümkün olmamaktadır. Kaldı ki 53/Necm 38-44. ayetlerde Hz. İbrahim ve Hz. Musa'ya izafe edilen sahifelerin genel muhtevası hakkında bilgi verilmekte ve bu bilgiler On Emir'le pek örtüşmemektedir.

Netice itibariyle, Hz. Musa'ya verilen suhuf, ona levhalardan ayrı olarak inzal edilen vahiyler olmalıdır. Nitekim Kurtubî (ö. 671/1273) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi bazı müfessirler, 87/A'lâ 19. ayetin tefsirinde Abd b. Humeyd (ö. 249/864), Ebû Bekr el-Âcurrî (ö. 360/970) ve İbn Merdeveyh (ö. 410/1020) gibi hadis âlimlerince de nakledilen bir rivayete yer vermişlerdir. Ebû Zer el-Ğıfârî'den gelen bu rivayette Hz. Peygamber, Hz. Musa'ya ait suhufun muhtevasının dinî-ahlâkî öğüt ve nasihatlerden oluştuğunu söylemiştir.[170] Nitekim "Suhuf-i Musa" terkibinin geçtiği 53/Necm 36 ve 87/A'lâ 19. ayetlerin bağlamı da bu rivayeti doğrulamaktadır. Böylelikle Hz. Musa'ya ait suhufun levhalardan farklı bir muhtevaya sahip olduğu ihtimali daha da güçlenmiş olmaktadır. Lakin yine 87/A'lâ 19. ayetin tefsirinde Ebû Zer el-Ğıfârî yoluyla nakledilen bir rivayette Allah'ın bütün bir tarih boyunca 100 sahife, 4 kitap inzal ettiği; bunlardan 10 sahifenin Âdem'e, 50 sahifenin Şît'e, 30 sahifenin İdris'e, 10 sahifenin de İbrahim'e verildiği; bütün bunların dışında Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'an'ın vahyedildiği bilgisine yer verilmiştir.[171] Buna göre Hz. Musa'ya ait suhuf levhalara veya Tevrat'a karşılık gelmektedir. Ancak biz suhufun hem levhalardan hem de Tevrat'tan farklı bir şey olarak *el-kitâb* kavramına tekabül ettiği fikrinin daha makul olduğunu düşünüyoruz.

169 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXIX. 12.
170 Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 18; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, VIII. 489.
171 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 245; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXXI. 136; Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, XV. 323.

Şöyle ki, Kur'an'ın ilgili ayetlerini incelediğimizde Hz. Musa'ya gönderilen vahiylerin çoğu kez *el-kitâb* kelimesiyle ifade edildiği görülmektedir. Bu kelime Kur'an'da umumiyetle "ilâhî vahiy" ya da "ilâhî kelam" anlamında kullanılmıştır. Nitekim İslâm öncesi döneme ait bazı şiirlerde de "kitâb" ile "vahiy" kelimesi arasındaki semantik ilişkiyi gösteren bazı kullanımlar mevcuttur.[172] Kitâb kelimesi Kur'an'da çoğu kere ilâhî vahiy ve/veya ilâhî kelam anlamında kullanılmış olmasına rağmen müfessirler bu kelimeyi genellikle yazılı metin ya da bilindik anlamda "kitap" manasına hamletmişlerdir. Bu yanlış anlam takdiri, -maalesef- Türkçe meallere de yansımıştır. Mesela, 2/ Bakara 2. ayette geçen *zâlike'l-kitâb* ibaresi meallerin hemen hepsinde "Bu Kitap" veya "Şu Kitap" şeklinde tercüme edilmiştir. Bu yanlış tercüme, Kur'an'ın kavram dünyasına aşina olmayan birçok insanın zihninde *el-kitâb* lafzının Hz. Musa'ya izafe edildiği ayetlerde Tevrat, Hz İsa'ya izafe edildiği ayetlerde bugünkü İnciller, Hz. Peygamber'e izafe edildiği ayetlerde de mushaflaşmış Kur'an manasına hamledilmesine yol açmıştır.

Müfessirler Hz. Musa'ya izafe edilen kitabı ittifakla Tevrat'a hamletmiş olmalarına karşın Hz. İsa'ya verilen kitap konusunda tutarsız addedilebilecek türden yorumlar yapmışlardır. Şöyle ki, "*Kuşkusuz ben Allah'ın kuluyum. O bana kitap verecek ve beni peygamber yapacak*"[173] mealindeki ayette geçen kitap kelimesini vahiy veya İncil'e hamleden müfessirler, 3/Âl-i İmrân 48. ayette yine Hz. İsa'ya izafe edilen kitabı -İbn Cüreyc'e (ö. 150/767) atfen- "yazı yazma" manasına yormuşlardır.[174] Belli ki çoğu müfessiri bu yoruma icbar eden saik, mezkûr ayette Tevrat ve İncil'in kitap ve hikmetten ayrı olarak zikredilmiş olmasıdır. Bu yüzden çoğu müfessir, ayetteki "kitap" kelimesine "yazı yazmak" anlamını takdir etmiştir. Kimi müfessirler ise söz konusu kelimenin Tevrat ve İncil'den farklı olan, fakat mahiyet ve muhtevası bilinmeyen bir vahiy metnine yahut tüm peygam-

172 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2001, s. 80-81.

173 19/Meryem 30.

174 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III. 272; Beğavî, *Ma'âlimü't-tenzîl*, I. 302; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, I. 364; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, I. 343; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, III. 256.

berlere gönderilen kitaplardaki bilgilerin mecmuuna işaret ettiğine dair bir yoruma yer vermişlerdir.[175]

Bizce her iki yorum da tatminkâr değildir. Çünkü Allah'ın Hz. İsa'ya Tevrat'ı, İncil'i ve hikmeti öğretmesi çok büyük bir lütuftur. Kuşkusuz yazı yazmayı öğretmek de bir lütuftur. Fakat yazı yazmayı öğretmenin Tevrat'ı ve İncil'i öğretmekle birlikte zikredilecek kadar önemi haiz olduğunu söylemek çok inandırıcı değildir. Çünkü yazı yazmak veya yazı yazmayı öğrenmek, -Râzî'nin 7/A'râf 157. ayette geçen ümmî kelimesine ilişkin izahatında da belirttiği gibi- kolay bir iştir. Çünkü akıl ve zekâ düzeyi oldukça düşük insanlar bile biraz gayret neticesinde yazı yazmayı öğrenebilmektedir.[176]

Söz konusu ayette geçen kitap kelimesi muhtemelen genel manada vahye, Tevrat ve İncil de bu vahyin spesifik şekline işaret etmektedir.[177] Bununla birlikte, gerek Allah'ın peygamberlere, gerekse peygamberlerin kendi ümmetlerine kitap ve hikmeti öğretmesinden söz eden ayetlerdeki "kitâb"ı vahyin ne dediğini, yani lafzını, metnini öğretmek, "hikmet"i de vahyin ne demek istediğini, yani mana ve maksudunu öğretmek şeklinde anlayıp yorumlamak da mümkündür.[178]

Bu bağlamda özellikle belirtelim ki muhtelif ayetlerde Hz. Musa'ya verildiği belirtilen kitaptan maksat, bugünkü anlamıyla Tevrat değil, içeriği hakkında tam anlamıyla bilgi sahibi olmadığımız vahiylerdir. Çünkü Kur'an'daki hiçbir ayette "Biz Musa'ya Tevrat'ı verdik" şeklinde bir ifade yer almamaktadır. Ayrıca Kur'an'ın on altı ayetinde geçen Tevrat kelimesinin anlamı ve kapsamı da oldukça müphemdir. Hatta kelimenin Mushaf'ta *tevriye* şeklinde yazılıp *tevrât* diye okunması da başka bir müphemlik sebebidir. Zira *tevriye* ile *tevrât* arasında belirgin bir anlam farkı vardır. Tevriye gizlemek, tevrât ise bir telakkiye göre aydınlık manası taşır. Hak ve hakikatin zuhuruna vesile olduğu için Tevrat bu şekilde

175 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I. 391; Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 60; Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, II. 160.

176 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XV. 20.

177 Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara 2006, s. 230-235.

178 Bu güzel yorum için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, IV. 61, 130 [2/Bakara 129 ve 151. ayetlerin tefsiri].

isimlendirilmiştir. Tevratın Mushaf'ta *tevriye* şeklindeki imlasından ötürü kelimenin *v-r-y* kökünden türediği hususunda ittifak edilmiş olmasına rağmen vezin konusunda görüş birliğine varılamamıştır. Basralı dilcilere göre tevrât fev'ale kalıbındadır. Kelimenin aslı *vevrât*'tır. Birinci vav "ta"ya dönüşmüştür. Kûfelilere göre ise kelime tef'ile vezninde olup aslı *tevriye*dir. Fakat Tayy kabilesine ait lehçede de muhtelif örnekleri bulunduğu üzere *tevriye* kelimesi *tevrât* şeklinde telaffuz edilmektedir.[179]

Dilcilerin bu konudaki ihtilafları kıraat imamlarına da yansımış ve bu çerçevede kimi imamlar kelimeyi imale, kimileri de tefhim üzere okumuşlardır. Ancak Zemahşerî ve Fahreddîn er-Râzî gibi bazı müfessirler Tevrat ve İncil kelimelerinin Arapça kökenli olmadıklarını, dolayısıyla bu kelimelere Arapça köken uydurma çabasının tekellüften başka bir anlam ifade etmediğini belirtmişlerdir.[180] Bu görüşü tercihe şayan bulan son dönem dilcilere göre Tevrat, İbranca Torah kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir. Galip ihtimalle en doğru görüş de budur. Çünkü Tevrat kelimesi Yahudilerin Torah dedikleri kutsal kitabı tanımlamak için kullanılmaktadır.[181] Ancak Torah Yahudi kültüründe Hz. Musa'ya Sina Dağı'nda vahyedildiğine inanılan ilâhî buyruklarla özdeş addedildiği gibi "Yazılı Tevrat" olarak tanımlanan Eski Ahit'in tümü ile "Sözlü Tevrat" olarak anılan Mişna ve Talmud'u da ifade eden bir kullanıma da sahiptir. Hatta Sina'daki vahiyden bugüne değin Yahudilikteki dinî öğretilerin tümü Torah kapsamında mütalaa edilmektedir.[182] Fakat günümüzde Tevrat, genellikle, Eski Ahit'in ilk ve en önemli kısmını oluşturan ve Musa'nın Kitabı (Sefer Torat Moşe) diye de adlandırılan Torah ya da Pantetauch (Beş kitap) olarak anlaşılmaktadır. Bu anlayış Müslümanlar arasında da yaygındır. Diğer bir deyişle, Müslümanlar Kur'an'da zikri geçen Tevrat'ın Hz. Musa'ya Allah tarafından inzal edilmiş bir kitap olduğuna ve bu kitabın kıs-

179 Mezkur görüşler için bkz. Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Ma'âni'l-kur'ân*, Beyrut 1988, I. 374-375; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VII. 138; Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 5.
180 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 411; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VII. 138-139.
181 Adam, *Tevrat*, s. 55-57.
182 Adam, *Tevrat*, s. 51-55; Harman, *Yahudi Kutsal Kitapları*, s. 41.

men muharref olsa bile Eski Ahit'in Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye'den oluşan ilk beş kitabına tekabül ettiğine inanmaktadır.[183]

Bizce bu inanışın sıhhat değeri tartışmaya açıktır. Çünkü daha önce de işaret ettiğimiz üzere Kur'an'da Tevrat'ın Hz. Musa'ya verilen bir kitap olduğuna dair hiçbir beyan mevcut değildir. Ayrıca Tevrat kelimesinin geçtiği ayetlerin muhtevası da Hz. Musa dönemiyle değil Hz. Peygamber veya Hz. İsa dönemiyle ilgilidir.[184] Tevrat lafzının geçtiği ayetlerde hitaba konu olan tarihsel dönem ve muhatapların Hz. Musa'nın risalet dönemine müteallik olmaması dikkat çekicidir. Keza Hz. Peygamber devrinden önceki Yahudilerden söz eden ayetlerde *el-kitâb* lafzının kullanılmış olması da manidardır.[185]

Kur'an'daki bu kullanımlar Tevrat'ın sadece Hz. Musa'ya verilen kitabı değil, o da dâhil olmak üzere diğer İsrâiloğulları peygamberlerine gönderilmiş tüm vahiyleri muhtevi olan Eski Ahit'i ifade ettiğine ilişkin bir delil addedilebilir. Gerçi Eski Ahit'in ilk beş kitabındaki bazı ifadeler ile Kur'an'da Tevrat'a atfen zikredilen hükümler örtüşmektedir. Mesela Tevrat'ta İsrâiloğulları'na kısasın farz kılındığını bildiren 5/Mâide 45. ayet muhteva itibariyle Levililer 24/19-21'de mevcuttur. Keza İsrâiloğulları'nın kendi ülkelerini iki ayrı dönemde fesada boğacakları bilgisini içeren 17/İsrâ 4. ayet ile devamındaki ayetlerin muhtevası da yine Levililer 26/1-46'da mevcuttur. Ancak bu benzerlikler sadece birkaç konuyla sınırlıdır. Dolayısıyla bu düzeyde bir benzerlikten hareketle Eski Ahit'in ilk beş kitabının Tevrat'a tekabül ettiğini söylemek çok kolay olmasa gerektir. Buna mukabil Tevrat'ın Hz. Peygamber devrindeki Yahudilerce Eski Ahit'in tümünü kapsayan bir isim olarak kullanıldığını, dolayısıyla Medine Yahudileriyle münazarada da bu kullanımın Kur'an'a yansıdığını, diğer bir deyişle Tevrat kelimesinin Kur'an'da o günkü Yahudilere ait

183 Şinasi Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1998, s. 46.

184 Mesela bkz. 3/Âl-i İmrân 48, 93; 5/Mâide 43, 46, 66, 68, 110; 7/A'râf 157; 62/Cuma 5-6.

185 Mesela bkz. 4/Nisa 54, 7/A'râf 169; 17/İsrâ 4; 40/Mümin-Ğâfir 53.

anlam çerçevesi içinde kullanıldığını söylemek daha makul gözükmektedir.[186]

Ne var ki bu makul düşünce ilk bakışta bazı hadislere ters düşmektedir. Zira Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin naklettiği bazı hadislerde Tevrat'ın Hz. Musa'ya verilmiş bir kitap olduğu açıkça ifade edilmiştir.[187] Ancak bu hadislerde zikri geçen Tevrat lafzının delaleti de müphemdir. Daha açıkçası, ilgili hadislerde Tevrat'la neyin kastedildiği, yani Hz. Musa'ya verildiği belirtilen Tevrat'ın Eski Ahit'in ilk beş kitabına mı karşılık geldiği hususu açık değildir. Ayrıca konuyla ilgili hadislerde Hz. Peygamber devrindeki Yahudilerin elinde bulunan kitaplardan hangilerinin Hz. Musa'ya verilen kitaba dâhil olduğu hususunda da herhangi bir açıklama mevcut değildir. "Biz Tevrat'ta şu hükmü buluyoruz/görüyoruz" şeklinde başlayan bir dizi hadisin konusu ise umumiyetle zina ve recm cezasıyla ilgilidir. Bütün bu hadisler muvacehesinde Tevrat ile Eski Ahit'in Hz. Musa'ya verildiğine inanılan ilk beş kitabının aynı şey olduğu sonucuna varılabilir. Ancak Nesâî'nin *es-Sünen*'inde Ka'b el-Ahbâr'a ait bir rivayet bu sonucun biraz sorunlu olduğunu göstermektedir. Çünkü Ka'b söz konusu rivayette Hz. Musa'dan üç dört asır sonra yaşamış olan Hz. Dâvûd'un namazdan sonraki duasının Tevrat'ta mevcut olduğundan söz etmiştir.[188] Ka'b'ın Hz. Musa'dan asırlar sonra yaşamış bir peygamberin duasının Hz. Musa'ya vahyedildiğine inanılan Tevrat metninde yer aldığını söyleyecek kadar bilgisiz olduğunu düşünmek pek mümkün gözükmediğine göre Tevrat kelimesiyle burada Eski Ahit'in tümü kastedilmiş olmalıdır. Hz. Dâvûd'un duası da muhtemelen Eski Ahit'in Mezmurlar bölümünde yer almaktadır. Ayrıca muhtelif ayetlerin tefsirinde sahabeden nakledilen bazı rivayetlerde de Tevrat'ın içeriğine dair spesifik atıflarda bulunulmakta; ancak söz konusu atıfların hemen tamamının bugün Tevrat olarak kabul edilen metinde değil, Talmud veya Mişna'da kayıtlı olduğu görülmek-

186 Baki Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-4, 1996, s. 167-168.

187 Bkz. Buhârî, "Tevhid" 19; Müslim, "Hudûd" 28; Ebû Dâvûd, "Akdiye" 27; İbn Mâce, "Mukaddime", 10/80.

188 Nesâî, "Sehv" 89.

tedir. Sonuç itibariyle, hadislerde zikri geçen Tevrat lafzı da galip ihtimalle Eski Ahit'in tamamını ifade etmekte, dolayısıyla Hz. Peygamber'in "Tevrat Musa'ya vahyedilen kitaptır" şeklinde özetlenebilecek hadisleri sorunlu gözükmektedir.

Sırası gelmişken Tevrat'ın muhtevasıyla ilgili rivayetlerin daha ziyade Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Yahudi asıllı mühtedilere dayandığı da belirtilmelidir. Tefsir ve hadis kitaplarında Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. Âs gibi bazı sahabilerin bilhassa Yahudi mühtedilerin bilgisine başvurduklarına dair çok sayıda rivayet vardır.[189] Bu tarihsel gerçek özellikle sahabe neslinin Yahudi ve Hıristiyan kültürü hakkında yeterli bilgi sahibi olmadıklarını göstermektedir. Keza Hz. Peygamber'in dahi kendisine vahyedilenler dışında bu alana dair bilgisi çok fazla değildir. Hz. Peygamber'e vahyedilen kıssaların bazı ayetlerde gaybî olarak tavsif edilmesi,[190] hatta 13/Yûsuf 3. ayette Hz. Peygamber'in ilgili kıssayı daha önce hiç bilmediğinin belirtilmesi de bu gerçeğe işaret etmektedir. Yahudilerce sorulan veya onlar tarafından Mekkeli müşriklere sordurulan bazı sorulara, tıpkı Zülkarneyn örneğinde olduğu gibi, Kur'an'da cevap verilmiş olması da Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap kültürüne ilişkin bilgisinin kayda değer olmadığını göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Beytü'l-Midras'taki Yahudi din adamlarıyla münazaraya giderken yanına Abdullah b. Selâm'ı alması; Ehl-i Kitap'tan gelen bilgilerin ne tekzip ne de tasdik edilmesi gerektiğine ilişkin tavsiyede bulunması da[191] Musevilik ve Yahudilik hakkındaki bilgi eksikliğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak bir kez daha belirtelim ki Kur'an'da geçen Tevrat kelimesi sadece Hz. Musa'ya gönderilen vahiyleri tanımlamamaktadır. Tevrat Hz. Musa da dâhil olmak üzere bütün İsrail peygamberlerine gönderilen vahiylerin mecmuunu ifade etmektedir. Dolayısıyla İsrail peygamberlerine gönderilen tüm vahiyler Kur'an'da Tevrat diye anılmaktadır. Allah içindeki şer'î hükümleri kastederek Tevrat'ı kendisinin inzal ettiğini bildirmiştir. Ancak bu bildirim Yahudilerin uzun

189 Bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*. Ankara trz., s. 52-61.
190 Bkz. 3/Âl-i İmrân 44; 11/Hûd 49; 12/Yûsuf 102.
191 Buhârî, "Tevhid" 51; "İ'tisâm" 25.

zaman içerisinde derleyip toparladığı Tevrat'ın bütününü Allah'ın sahiplendiği anlamına gelmemektedir.[192]

Tevrat'ın mahiyetine ilişkin kanaatimiz budur. Ancak bu çalışmada bilhassa tahrif konusuyla ilgili olarak Tevrat'tan söz edildiğinde, kavram kargaşasına yol açmamak için yaygın inanışı, yani Tevrat'ın Hz. Musa'ya vahyedilen bir kutsal metin olarak Eski Ahit'in ilk beş kitabına karşılık geldiği yönündeki yaygın inanışı esas alacağız.

İncil

İncil kelimesi Kur'an'ın altı suresinde oniki kez geçer.[193] Filolog müfessirler İncil kelimesinin iştikakı hakkında da çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Zeccâc'a (ö. 311/923) göre İncil, "asıl, temel" anlamına gelen *necl* kökünden türetilmiş olup if'îl kalıbında bir isimdir. İncil'in bu şekilde isimlendirilmesi Hıristiyanlığın temel kaynağı olmasındandır.[194] Başka bir telakkiye göre İncil, kuyudan çıkarılan su anlamındaki *necl* kelimesiyle kökteştir. İncil'in bu kökten türetilmiş olması, hakkı ortaya çıkaran bir ilâhî mesaj olmasındandır. Yine başka bir telakkiye göre İncil tartışma-münazara anlamına gelen *tenâcül* kelimesinden müştaktır. Hıristiyanlar arasında polemik konusu olmasından dolayı İncil bu şekilde tesmiye edilmiştir.[195]

Bizce bu görüşlerin doğruluk ihtimali çok zayıftır. Nitekim Zemahşerî de Tevrat ve İncil kelimelerine Arapça köken uydurma çabalarını bir tekellüf/zorlama olarak değerlendirmiş;[196] Râzî ise bu tür çabalar sarf eden Arap dilcilerini yadırgadığını belirtmiştir. Tevrat ve İncil'le ilgili etimolojik tahlillerin tutarsızlığını ilginç bir şekilde dile getiren Râzî meseleyi şöyle noktalamıştır: "Tevrat ve İncil, Arapça olmayan iki isimdir. Bunlardan ilki İbranca, diğeri Süryancadır. Aklı başında bir kimsenin bu iki kelimeyi Arap dilinin kalıplarına uydurmaya

192 Adam, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü*, s. 168-169.
193 3/Âl-i İmrân 3, 48, 65; 5/Mâide 46, 47, 66, 68, 110; 7/A'râf 157; 9/Tevbe 111; 48/Feth 29; 57/Hadîd 27. Bu altı sureden A'râf Mekkî; Âl-i İmrân, Mâide, Tevbe, Feth ve Hadîd sureleri Medenîdir.
194 Zeccâc, *Ma'âni'l-kur'an*, I. 375.
195 Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 5-6.
196 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 410.

çalışması yakışıksız bir iştir. Daha açıkçası, aklı başında bir kimseye yakışan, bu tür konulara kafa yormamaktır."[197]

İncil kelimesinin "müjde, güzel haber" anlamındaki Yunanca *euaggelion* (*euangelion*) kelimesinden müştak olduğuna ilişkin görüş, bizce en makul görüş gibi gözüküyor. Müsteşrik Arthur Jeffery'e göre bu kelime ya doğrudan veya Habeşçe versiyonu olan *wangel* kelimesinden Arapçaya İncil şeklinde intikal etmiştir.[198]

İncil'in Kur'an'da hangi anlamda kullanıldığı meselesine geçmeden önce kelimenin Hıristiyan gelenekteki anlam ve kullanımı hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. İncil kelimesi Yeni Ahit'te ekseriyetle "Allah'ın sözü", "Rabbin sözü" veya sadece "söz" olarak geçer. Hıristiyan teologlara göre Yeni Ahit'te İncil yazılı bir metni değil Hz. İsa ve havarilerce bildirilen mesajı ve müjdeyi, diğer bir deyişle şifahi tebliği ifade eder.[199] İncil kelimesinin yazılı metinler için kullanılışı İ.S. 2. yüzyıldan sonra gerçekleşmiştir. Kelimeyi bu anlamda ilk defa Justin kullanmıştır. İ.S. 2. yüzyılın ortasında Justin kelimeye çoğul şekliyle yer vermiş ve "havarilerin hatıraları" olarak içeriklendirmiştir.[200] İncil günümüzde ise hem Hıristiyan mesajını hem de İsa Mesih'in hayat ve öğretisini muhtevi olduğuna inanılan kitapları ifade etmektedir.

Bilindiği gibi günümüz Hıristiyanlarınca kanonik addedilen dört İncil vardır. Bu dört metin farklı kişilerce farklı yer ve zamanlarda yazılmıştır. Bunların ne zaman yazıldıkları hususunda İ.S. 1. yüzyılın ikinci yarısı ile 2. yüzyılın ilk yarısı arasında değişen tarihler ileri sürülmektedir. Genelde sinoptik incillerin (Matta, Markos ve Luka) İ.S. 65-90 yılları arasında, Yuhanna İncili'nin de İ.S. 1. yüzyılın sonuna doğru yazıldığı iddia edilmektedir. İncillerin bu şekildeki adları ise 2. yüzyılın ilk yarısına kadar uzanmaktadır. İncillerin nisbet edildikleri yazarlara ait orijinal nüshaları yoktur. Bugün elde bulunan

197 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VII. 174.
198 Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Cairo 1938, s. 71-72.
199 Ramazan Biçer, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*, İstanbul 2004, s. 69; Ömer Faruk Harman, "İncil", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 271.
200 Harman, "İncil", *DİA*, XXII. 271.

en eski tam yazma nüshalar İ.S. 4. yüzyıla ait Grekçe nüshalardır. Ayrıca dört kanonik incilin yaygın biçimde otorite kazanması İ.S. 2. yüzyıldan sonra gerçekleşmiştir. Hıristiyan kutsal metinleri ise İ.S. 4. yüzyılda son şeklini almıştır.[201]

Kur'an'da geçen İncil kelimesi Muhammed Abduh'un da belirttiği gibi Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'ya ait kitapları ifade etmemektedir. Eğer böyle olsaydı İncil kelimesi Kur'an'da tekil olarak değil, çoğul olarak zikredilirdi.[202] İncil'in Kur'an'daki anlamı Hz. İsa'ya gönderilen ilâhî mesajlardır. Allah'ın Hz. İsa'ya kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmesinden söz eden ayetteki kitap ve hikmet ise, daha önce de işaret edildiği üzere, ilâhî mesajın hem lafzını hem de mana ve maksadını öğretmek demektir.

Ne var ki İncil kavramı günümüz Müslümanlarınca da Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'ya ait kitaplarla özdeşleştirilmektedir. Oysa bu kitaplar ile Kur'an'da zikri geçen İncil arasında herhangi bir ilişki yoktur. Kaldı ki bugün bir Hıristiyan'a, "Sizin elinizdeki bu kitaplar Allah'ın İsa'ya vahyetmiş olduğu İncil'dir" denilse, bu söz onun nazarında bir nevi hakaret yerine geçer. Nitekim bugün hiçbir Hıristiyan teolog mevcut İnciller ile Kur'an'ı kıyaslamaz. Çünkü Hıristiyan teolojisinde İncillerin muadili olan şey Kur'an değildir. Kur'an'ın muadili Hıristiyan teolojisine göre bizatihi İsa'dır. Çünkü İsa, Tanrı'nın oğlu ya da logos (ilâhî kelam) olarak yeryüzüne gönderilen kurtarıcı bir figürdür. O tanrının ete kemiğe bürünmüş fiilidir. Dolayısıyla onun konuşması, oturması, kalkması, yemesi, içmesi vahiydir. Kısaca İsa vahyin ta kendisidir.[203]

Günümüzde İncil diye tesmiye edilen kitaplar Hz. İsa'ya verilen İncil değildir. Bunlar aslında Hz. İsa'yla ilgili siyer kitaplarıdır. Kaldı ki Hıristiyanlık tarihinde Hz. İsa hakkında bu türden yüzlerce kitap yazılmış ve hepsi de İncil olarak adlandırılmıştır. Ancak bu kitaplardan Pavlusçu doktrine aykırı öğ-

201 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Şaban Kuzgun, *Dört İncil: Yazılması Derlenmesi Muhtevası Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ankara 1996, s. 305-342.

202 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, III. 133.

203 Biçer, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*, s. 46-50; Şinasi Gündüz, "Müzakere", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu)*, Ankara 1998, s. 228.

retiler içeren metinlerin tümü apokrif sayılarak yok edilmiştir. Tarihsel süreçte merkezî Hıristiyanlık tarafından ortadan kaldırılan kutsal metin literatüründe Hz. İsa'nın ulûhiyetini reddeden, onun muvahhit bir insan ve bir peygamber olduğu inancını muhtevi İncillerin mevcudiyetinden de söz edilmektedir. Mesela Yahudi-Hıristiyanlar adı verilen ve İ.S. 7. yüzyıla kadar varlığını sürdüren bir gruba isnat edilen Ebionitler İncili bu türdendir.[204]

Aslında bu tür İnciller de Hz. İsa'yla ilgili siyer kitaplarıdır. Fakat bu durum söz konusu kitapların Hz. İsa'nın tebliğ ettiği ilâhî mesajlardan hiçbirini ihtiva etmediği anlamına gelmez. Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'ya ait kitaplarda Hz. İsa'nın dilinden sadır olmuş sözler de mevcuttur. Nitekim bu kitaplardaki bazı öğüt, nasihat ve meseller ile Kur'an'daki bazı ifadeler örtüşmektedir.[205] Ancak nasıl ki İbn Hişâm'ın (ö. 213/828) *es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı eserini birçok ayet ihtiva ettiği için Kur'an olarak nitelendirmek mümkün değilse, bazı konularla ilgili benzerliklerden hareketle Matta, Markos ve diğer zevata ait kitapların da Kur'an'da zikri geçen İncil'e tekabül ettiğini söylemek mümkün değildir.

Burada bir kez daha belirtelim ki Kur'an'da zikri geçen İncil yazılı bir metne değil Hz. İsa'ya gönderilen ve onun tarafından şifahi olarak tebliğ edilen ilâhî mesajlara tekabül etmektedir. Ancak 7/A'râf 157. ayetteki *yecidûnehû mektûben 'indehum fi't-tevrâti ve'l-incîl* ifadesi ilk bakışta bu görüşümüzü nakzeder gözükmektedir. Nitekim söz konusu ifade, İncil üzerine doktora çalışması yapan bazı araştırmacıları dahi Kur'an'ın yazılı metin anlamında ikinci bir İncil'den söz ettiği şeklinde bir kanaate sevk etmiştir.[206] Oysa bu ayetin sibakında Hz. Peygamber döne-

204 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 106.

205 Bu konuyla ilgili mukayeseli örnekler için bkz. Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Ankara 2000, s. 73-74.

206 Biçer, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*, s. 83. Biçer, bu ayete istinaden Kur'an'ın mevcut İncillere referansta bulunduğunu söylerken, çalışmasının başka bir yerinde de İncil lafzının Kur'an'da ne anlama geldiğine dair şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Bu kompleks ve telifi zor ayet ifadeleri doğrultusunda İncil'in, özel anlamda bir 'kitâb' olarak anılmadığı, ancak Hz. İsa'ya verilen, içinde gerçeklerin bulunduğu ve mensuplarının sorumlu tutulduğu, kutsal emirleri içeren bir tür bilgi demeti statüsünde tanımlandığı görülmektedir". Biçer, *a.g.e.*, s. 74.

mindeki Yahudiler ve/veya Hıristiyanlardan değil Hz. Musa ve onun devrinden söz edilmektedir. Ayetin *ellezîne yettebiûne'r-rasûle* şeklinde başlayan kısmı da Allah'ın Hz. Musa'nın duasına verdiği cevap meyanında serdedilmiştir. Dolayısıyla *ellezîne* lafzının işaret ettiği zümre Hz. Peygamber'in devrinden önceki çağlarda yaşamış olan İsrâiloğulları'dır. Ancak müfessirlerin ekseriyeti bu lafzın Hz. Peygamber devrindeki Yahudilere işaret ettiği fikrini benimsemiş ve bu fikri "Dünyaya henüz gelmemiş bir peygambere ittiba etmek mümkün değildir" şeklinde temellendirmişlerdir. Buna mukabil bazı müfessirler de ayeti şöyle yorumlamışlardır:

> Bazı müfessirlere göre ayetteki *ellezîne yettebiûne'r-rasûle'l-ümmiyyellezî yecidûnehû mektûben 'indehüm fi't-tevrâti ve'l-incîl* ifadesinden maksat şudur: Onlar [İsrâiloğulları] Tevrat'ta vasıflarının zikredildiğine muttali olmalarından ötürü Muhammed'in nübüvvetine iman edecek ve böylece ona uymuş olacaklardır. Zira Muhammed insanlara peygamber olarak gönderilmeden önce İsrâiloğulları'nın onun şeriatına uymaları mümkün değildir. Ayetteki *ve'l-İncîl* lafzına dair de kimi müfesisler bu konuda da şöyle demişlerdir: Bu ifade "İncil'de bulacaklar/görecekler" anlamındadır. Çünkü Allah İncil'i vahyetmeden önce İsrâiloğulları'nın onda Muhammed'in niteliklerine muttali olmaları imkânsızdır.[207]

İsrâiloğulları Hz. Muhammed'in nübüvvetiyle ilgili bilgiye Hz. İsa'nın döneminde muttali olmuşlardır. Nitekim bu bilgi 61/Saf 6. ayette Hz. İsa'nın dilinden aktarılmıştır. Ne var ki Hz. İsa'nın şifahi olarak tebliğ ettiği ilâhî mesajlar tarihsel süreçte asli suretini yitirmiştir. Bu yüzden her biri ayrı bir insan tarafından telif edilmiş olan mevcut İnciller ile yine farklı kişilerce farklı zamanlarda kaleme alınmış olan Eski Ahit metinlerinden böyle bir müjde çıkarmaya çalışmak nafiledir. Ayrıca ayetteki *mektûben* kelimesi, Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle ilgili müjdenin yazıyla kayıt altına alınmışlığını değil vahiy yoluyla bildirilmişliğini ifade etmektedir. Nitekim ketebe fiilinin birçok ayette "vahyetmek, vahiy yoluyla bildirmek" anlamında kullanıldığı müsellemdir.

Böyle iken müfessirler bahse konu olan ayetin başındaki *ellezîne* lafzıyla işaret edilen kimseleri Hz. Peygamber'in çağ-

207 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XV. 20.

daşlarına, dolayısıyla Tevrat ve İncil'i de o dönemde mevcut olan kitaplara hamletmişler ve bu çerçevede özellikle 7/A'râf 157. ayetin tefsirinde Eski Ahit ile dört kanonik İncil'den Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair işaretler çıkarmaya gayret etmişlerdir. Müfessirler ve bilhassa Hıristiyanlığa reddiye yazan Müslüman âlimler erken sayılabilecek dönemlerden itibaren söz konusu ayetteki bildirimi belgelendirmek amacıyla Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarını incelemeye başlamışlardır. *Beşâirü'n-nübüvve* (*tebşîrât*) kapsamındaki bu çalışmalar tahrif meselesiyle birlikte yürütülmüş, Hz. Muhammed'in peygamber olarak geleceğinin müjdelenmesi ile Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifi, biri diğerinin sebep veya sonucu olarak düşünülmüştür.[208]

Tefsirlerdeki rivayetler incelendiğinde tebşîrâtla ilgili bilgilerin hemen hepsinin Yahudi asıllı Nevf el-Bikâlî, Abdullah b. Selâm, Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih ile eski kültürlere aşinalığıyla tanınan sahabî Abdullah b. Amr b. Âs vasıtasıyla geldiği görülmektedir. Mesela, Taberî 7/A'râf 157. ayetin tefsirinde konuyla ilgili rivayetleri Nevf el-Bikâlî, Ka'b el-Ahbâr ile Abdullah b. Amr'dan nakletmiştir.[209] Taberî'den sonraki birçok müfessirin rivayet kaynakları da yine bu üç zat ile Abdullah b. Selâm ile Vehb b. Münebbih'den ibarettir.[210]

Bilindiği gibi Abdullah b. Selâm ve bilhassa Ka'b el-Ahbâr ile Vehb b. Münebbih tefsirde isrâiliyâtın en temel kaynaklarıdır. Abdullah b. Amr ise Süryancayı iyi bilmesinin yanı sıra Tevrat'ı okuyabilen bir sahabîdir. Ancak en çok hadis bilen sahabî olmasına rağmen kendisinden intikal eden hadis sayısı yedi yüz civarındadır. Bunun sebepleri arasında hadis öğrenim merkezi konumundaki Medine'den hayli uzak bir yerde yaşaması, hadis rivayetinden çok ibadetle meşgul olması ve bir de eski kültürlere aşinalığı sebebiyle rivayetlerine isrâiliyâtın karışmış olabileceği endişesi zikredilebilir. Özellikle bu son sebepten olsa gerek râvîler Abdullah b. Amr'dan hadis nakletme hususunda ihtiyatlı davranmışlardır.[211]

208 Mehmet Aydın, "Beşâirü'n-Nübüvve", *DİA*, İstanbul 1992, V. 550.
209 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI. 84.
210 Mesela bkz. Beğavî, *M'âlimü't-tenzîl*, II. 205; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, II. 462-463; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 190; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, III. 575-578; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, II. 254; Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, V. 76.
211 M. Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Amr b. Âs", *DİA*, İstanbul 1988, I. 85.

Esasında İslâm ulemasının *beşârü'n-nübüvve* bahsiyle ilgili olarak gerek Eski Ahit'ten gerekse mevcut İncillerden istihraç ettikleri ima ve işaretler son derece muğlâk ve müphemdir. Daha açıkçası, "İşte habercimi gönderiyorum" (Malaki, 3/1) ve benzeri Eski Ahit ifadelerinin Hz. Peygamber'e işaret ettiğini söylemek ikna edici değildir. Keza Hz. İsa'nın kendisinden sonra gelecek olan Ahmed adındaki elçiyi müjdelediğini bildiren 61/Saf 6. ayet çerçevesinde bahis konusu edilen Faraklit'in kimliği de oldukça müphemdir. Bu müphemlik Müslüman âlimlerce Hz. İsa'ya vahyedilen İncil'in tahrif edildiğine delil olarak gösterilmiştir.

Tahrif meselesini şimdilik paranteze alarak şunu belirtelim ki Müslüman ulemanın Hıristiyanlarca İncil diye addedilen kitapları bir yandan muharref addedip diğer yandan da Kur'an'daki bazı haberleri bu kitaplardaki malumatla teyit etmeye çalışmaları gerçekten düşündürücüdür. Bu bağlamda özellikle Reşid Rıza'nın tutumu çok daha düşündürücüdür. Zira tefsirde isrâiliyât konusunda son derece menfi bir anlayışı benimseyen ve bilhassa Kitab-ı Mukaddes kaynaklı bilgilere son derece mesafeli bir yaklaşım sergileyen Reşid Rıza'nın 7/A'râf 157. ayetin tefsirinde "Tevrat, İncil ve Diğer Kitaplarda Peygamberimizi Müjdeleyen İfadelerin İzahına Dair" şeklinde bir başlık açması ve bu başlık altında Kitab-ı Mukaddes ve Barnaba İncili'nden naklettiği bilgiler çerçevesinde elli küsur sayfalık izahatta bulunmuş olması gerçekten düşündürücüdür.[212]

Sonuç olarak, Kur'an'da geçen İncil kavramı Hz. İsa'ya vahyedilen ilâhî mesajları ifade etmektedir. Gerçi Tirmizî'nin naklettiği bir hadisteki, "İşte Tevrat ve İncil Yahudiler ve Hıristiyanların ellerinde, ama onlara ne faydası var?" (*hâzihi't-tevrâtü ve'l-incîlü 'inde'l-yahûdi ve'n-nasârâ fe-mâzâ tuğnî 'anhüm*)[213] ifadesi Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Hicazlı Hıristiyanlara ait bir İncil metninin mevcut olduğunu ve bu metnin Hz. Peygamber tarafından bilindiğini göstermektedir. Bu durum ister istemez iki ayrı İncil'in mevcudiyetini kabul etmeyi gerektirmektedir. Ancak Hz. Peygamber'e ait bu söz,

212 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, IX. 193-250.
213 Tirmizî, "İlm" 5.

Hıristiyanların elindeki İncil'in Hz. İsa'ya vahyedilen ayetlerle özdeş olduğu anlamına gelmez. Bizce hadisteki ifadeden çıkarılabilecek en makul anlam, Hıristiyanlarca İncil olarak addedilen metnin Hz. Peygamber tarafından da aynı şekilde isimlendirilmiş olmasından ibarettir. Dolayısıyla burada söz konusu İncil'in otantisitesine dair herhangi bir değerlendirme söz konusu değildir.

Tevrat ve İncil'in Nüzul Keyfiyetleri

Kur'an'da Tevrat ve İncil'in nüzul keyfiyetleri hakkında bilgi verilmemiştir. Fakat müfessirler 3/Âl-i İmrân 3. ayetin tefsirinde bu konuya dair bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Anılan ayette Kur'an'ın nüzulünün *tenzil*, Tevrat ve İncil'in nüzulünün *inzal* lafzıyla belirtilmiş olması birçok müfessire göre önemli bir nüansa işaret etmektedir. Şöyle ki *tenzil* kelimesi kalıp olarak çokluk, sıklık ve çoğaltma anlamı taşır. Fakat *inzal* kelimesinde böyle bir anlam mevcut değildir. Buna göre *tenzil* Kur'an'ın peyderpey vahyedilmiş olmasını ifade eder. *İnzal* ise Tevrat ve İncil'in bir defada nazil olduklarına işaret eder.[214]

Müfessirler inzal-tenzil ayırımından hareketle Tevrat, İncil ve diğer bütün ilâhî kitapların bir defada nazil olduğu fikrini benimsemişlerdir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de yaygın bir kabul gören bu anlayışın doğruluğuna, "Kâfirler, 'Bu Kur'an'ın ona bir defada toptan indirilmesi gerekmez miydi?' dediler."[215] mealindeki ayeti delil gösterilmiştir. Bizce bu ifadeyi Tevrat ve İncil'in bir defada nazil olduğuna delil göstermek makul değildir. Çünkü mezkûr ifade kâfirlere, yani Mekkeli müşriklere aittir.[216] Onların böyle bir söz söylemiş olması Tevrat ve İncil'in bir defada nazil olduğunu belirtmekten öte Kur'an'ı reddetmeye yönelik bir gerekçe üretmeye çalıştıklarını gösterir. Ayrıca, müşriklerin bu ifadeyle Tevrat ve İncil'in bir defada nazil olduklarına imada bulundukları varsayılsa bile onların Ehl-i kitap kültürüne ilişkin bilgilerini mesnet kabul etmenin ne derece doğru olduğunu da tartışmak gerekir.

214 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 411; Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 5; Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, II. 75.
215 25/Furkân, 32.
216 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, IV. 209.

Bizce inzal-tenzil ayırımının sağlam bir mesnedi yoktur. Kaldı ki bu ayırım Kur'an'daki birçok ayete de muvafık değildir. Çünkü muhtelif ayetlerde Kur'an'ın Hz. Peygamber'e vahyedilmesini ifade meyanında birçok defa inzal kelimesi kullanılmıştır. Mesela, müfessirlerin söz konusu ayırıma delil ittihaz ettikleri 3/Âl-i İmrân 3. ayette Kur'an'ın nüzul keyfiyetiyle ilgili olarak *nezzele* (*tenzîl*) fiili kullanılmıştır. Fakat aynı surenin 7. ayetine baktığımızda yine Kur'an hakkında *enzele* (*inzal*) fiili kullanılmıştır. Müslümanların genel kabulüne mazhar olan inzal-tenzil ayırımı Râzî tarafından da benimsenmiştir. Ancak Râzî, *ve-bil-hakki enzelnâhu ve'bil-hakki nezel* (17/İsrâ, 105), *el-hamdülillâhillezî enzele 'alâ 'abdihi'l-kitâb* (18/Kehf, 1) ve benzeri ayetlere istinaden bu görüşe pekâlâ itiraz edilebileceğini de belirtmiştir.[217]

Bu noktada *inzal*in Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'dan dünya semasına, *tenzil*in de dünya semasından Hz. Peygamber'e peyderpey indirilmiş olması anlamına geldiği söylenebilir. Lakin konuyla ilgili rivayetlerin başta İbn Abbas olmak üzere sahabe ve tabiin ulemasına ait olması, ikili inzal anlayışının şahsî kanaati yansıttığını düşündürmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber'e ulaşan hiçbir sağlam rivayet mevcut değildir. Kaldı ki Levh-i Mahfuz'dan bir defada dünya semasına indirilen Kur'an'ın geçici meskeni olarak tarif edilen "Beytü'l-İzze"nin mahiyetine dair tek kelimelik bilgi yoktur.[218] Kısacası ikili inzal büsbütün bir varsayımdan ibarettir. Burada şunu da hatırlatalım ki Mushaf'taki bir ayet veya surenin Kur'an diye isimlendirildiği bilinen bir hususdur. Bu husus dikkate alındığında Kur'an'ın Ramazan ayında (2/Bakara, 185) ve Kadir gecesinde (97/Kadr, 1) nazil olduğunu bildiren ifadelerden tüm ayetlerin anılan ayda ve gecede inzal edildiği sonucunu çıkarmak gerekmez.

Sonuç olarak, inzal-tenzil ayırımı muahhar dönemlere ait bir telakkinin ürünüdür. Zira Ferrâ (ö. 207/822) ve Taberî (ö. 310/923) gibi erken dönem müfessirler söz konusu ayetin tefsirinde böyle bir ayırımdan söz etmemişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ayırımın zikre değer görüldüğü en

217 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VII. 136-137.
218 Bkz. Abdullah Aydemir, "Beytülizze", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 90.

eski kaynaklardan biri Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 503/1109) *el-Müfredât*'ıdır.[219] Muhtemelen bu eser söz konusu ayırımın yaygınlık kazanmasında da etkili olmuştur.

Esasen Tevrat'ın bir defada inzal edildiğine ilişkin anlayışın orijini kadim Yahudi geleneğine uzanır. Zira anılan gelenekte önemli bir şahsiyet olarak tanınan ve rabbani kaynaklarda bir dizi efsanevi menkıbeye konu olan Rabbi Akiba da dâhil olmak üzere birçok Yahudi bilgini Tevrat'ın bir defada ve yazılı bir metin halinde inzal edildiğini söylemiş ve onların bu sözü Talmud'da da zikredilmiştir.[220] Zaman içinde çok esaslı bir dogma haline gelen bu telakkiden dolayıdır ki Medine'deki kimi Yahudiler Hz. Peygamber'den gökten bir kitap getirmesi talebinde bulunmuşlardır.[221]

Bu başlık altında şunu da belirtmek gerekir ki ilâhî vahyin herhangi bir topluma bir defada gönderilmesi vakıaya mutabık değildir. Çünkü vahiy Allah'ın tarihe müdahalesidir. Tarih ise akıp giden bir süreçtir. Bu süreçte zuhur eden farklı gelişmelere göre Allah müdahalede bulunur. İlâhî müdahalenin şekli ise vahye muhatap olan toplumun fiilî durum ve konumuna göre farklılık arzeder. Binaenaleyh, Kur'an'ın peyderpey inzal edilmesinin hikmetleri arasında zikredilen hususlar, sözgelişi, toplumun vahiyle ilgisinin canlı tutulması, Hz. Peygamber'e bağlılığın vefatına kadar sürdürülmesi, eğitim ve uygulama kolaylığı sağlamak için tedriciliğin gözetilmesi, toplum hayatındaki önceliklerin belirlenmesi gibi hususlar sadece Kur'an'ın nüzulüne tanıklık eden insanlar için değil, daha önceki insanlar için de geçerlidir. Kaldı ki Hz. Musa'nın gerek Firavun'la mücadelesinde, gerekse Mısır'dan çıkıştan sonraki süreçte kendi halkıyla mücadelesinde Allah tarafından birçok defa vahye mazhar kılındığı Kur'an'daki birçok ayette çok açık biçimde ifade edilmiştir. Bu demektir ki Hz. Musa ilâhî vahye bir defa değil birçok defa muhatap olmuş ve tıpkı Kur'an'ın nüzul sürecinde olduğu gibi farklı yer ve zamanlarda Allah'tan talimatlar almıştır.

219 Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 477.
220 Adam, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü*, s. 173.
221 4/Nisa, 153.

Tahrif

Tevrat ve İncil bağlamında tartışmaya konu olan hususların başında tahrif meselesi gelmektedir. Tahrif sözlükte "bir şeyi meylettirmek, değiştirmek, eğip bükmek, çarpıtmak" gibi manalar taşımaktadır. Bu kelime fiil kalıbında olmak üzere birkaç ayette de zikredilmektedir.[222] İlgili ayetlerin tümünde hitaba konu olan zümre Hz. Peygamber devrindeki Yahudilerdir. Müfessirler bu ayetlerde Yahudilere isnat edilen tahrif fiilini Tevrat'la ilişkilendirmişlerdir. Mesela Râzî, 4/Nisa 46. ayetteki *minellezîne hâdû yuharrifûne'l-kelime 'an mevâdı'ih* (*Kimi Yahudiler kelimelerin-sözlerin asıl anlamlarını çarpıtıyorlar*) ibaresinin tefsirinde bir dizi tahrif şeklinden söz etmiştir. Tahrifin birinci şekli lafızda değişiklik yapmaktır. Mesela Tevrat'ta kayıtlı olan recm cezasıyla ilgili ibareyi had cezası şeklinde değiştirmek bu kabildendir. Râzî'ye göre 2/Bakara 79. ayet bu tür bir tahrife işaret etmektedir. Tahrifin ikinci şekli, aslı esası olmayan fikirler eşliğinde fasit teviller üretmek ve birtakım kelime oyunları yapmak suretiyle kutsal metinlerdeki nesnel anlamları çarpıtmaktır. Râzî'ye göre ehl-i bidat kategorisindeki mezhep mensuplarının Kur'an'ı kendi düşüncelerine uygun şekilde yorumlama gayretleri bu tür bir tahrif örneğidir. Tahrifin üçüncü şekli ise Yahudilerin Hz. Peygamber'den aldıkları bilgileri başka mahfillerde çarpıtarak aktarmış olmalarıdır.[223]

Diğer taraftan Râzî 4/Nisa 46. ayetteki *yuharrifûne'l-kelime 'an mevâdı'ih* ibaresinin salt yorum tahrifine, 5/Mâide 41. ayetteki *yuharrifûne'l-kelime min ba'di mevâdı'ih* ibaresinin ise hem yorum hem lafız tahrifine işaret ettiğini belirtmiştir. Bu yorum Râzî'den önceki bazı müfessirlerce de dile getirilmiştir.[224] Bununla birlikte müfessirler umumiyetle lafızdan ziyade anlam ve yorum tahrifi üzerinde durmuşlardır. Hatta İbn Kesîr ve Kurtubî gibi bazı müfessirler ilgili ayetlerin tefsirinde sadece yorum tahrifinden söz etmişlerdir.[225] Ne var

222 Bkz. 2/Bakara 75; 4/Nisa 46; 5/Mâide 13, 41.

223 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, X. 95.

224 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 530

225 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 157; VI. 77, 118. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, I. 507; II. 23, 58. İbn Kesîr 3/Âl-i İmrân 78. ayetin tefsirinde İbn Abbas ve Vehb b. Münebbih'ten lafzî tahrifin söz konusu olmadığına dair görüşler de aktarmıştır. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, I. 376.

ki Kur'an Tevrat'ın mahiyeti ve hangi peygambere gönderildiği konusunda açık bilgi vermediği gibi onun tahrifi konusunda da hiçbir şey söylememektedir. Müfessirler tarafından Tevrat metninin tahrif edildiğine delil olarak gösterilen ayetlerin siyak-sibakına bakıldığında bu ayetlerde söz konusu edilen tahrifin Tevrat'la ilgisinin olmadığı görülür. Şöyle ki Mushaf tertibine göre tahriften söz eden ilk ayet Bakara suresinde yer almaktadır. Surenin 75. ayetinde müminlere şöyle hitap edilmiştir: "*Şimdi siz onların -içlerinden bir grup Allah'ın kelamını dinleyip anladıktan sonra onu bile bile tahrif edip dururken- size inanmalarını mı umuyorsunuz!*"

Klasik tefsirlerde Mücâhid, İbn Zeyd ve Süddî gibi müfessirlere isnat edilen görüşler ayette sözü edilen zümrenin Yahudi din bilginlerine, tahrif edilen şeyin de Tevrat'a tekabül ettiğini bildirmektedir. Tahrifin keyfiyeti ise yine aynı müfessirlere göre Tevrat'taki hükümleri gizlemek veya haramı helal, helali haram yapmak, Tevrat'tan rüşvet mukabilinde insanların isteklerine uygun fetvalar üretmek şeklinde izah edilmiştir.[226] Başka bir telakkiye göre Tevrat'ın tahrifinden maksat, tevil yoluyla nesnel anlamı çarpıtmak;[227] Hz. Peygamber'le ilgili beyanları, recm gibi hükümleri kendi isteklerine göre değiştirmektir.[228]

Bu yorumlar tahrif fiilinin failini Hz. Peygamber devrindeki Yahudi din ulemasına atfeden telakkiye aittir. Bunun dışında Rebî b. Enes ve İbn İshak'a göre ayette sözü edilen zümre, Hz. Musa'nın yanında ilâhî hitabı duyan ve fakat onu bilahare tebdil eden yetmiş kişidir. Taberî (ö. 311/923) de bu görüşü benimsemiştir. Taberî burada söz konusu edilen tahrifin yazılı Tevrat'taki ifadelerle ilgili olmadığını, bunun anlam ve yorum düzeyinde bir tahrif olduğunu da belirtmiştir. Ona göre, "eğer burada kastedilen yazılı Tevrat'taki ifadelerin tahrifi olsaydı Allah *yesmeûne kelâmellah* buyurmazdı. Çünkü *yesmeûne* lafzı bu durumda zait ve anlamsız olurdu. Kısaca ayette kastedilen mana şudur: Ey müminler! Bu Yahudilerin

226 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I. 410-411; Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 4.
227 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I. 412; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, I. 115.
228 Beğavî, *Ma'âlimü't-tenzîl*, I. 86; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, I. 102.

size inanmasını mı bekliyorsunuz? Hâlbuki onlardan bir grup vakti zamanında bizzat Musa'nın yanında ilâhî kelamı duydukları halde onun mana ve maksadını çarpıttılar".[229]

Bu yoruma göre tahrif Hz. Musa devrinde gerçekleşmiştir. Nitekim bazı meallerde de ayetteki *ve-kad kâne ferîkun* ibaresi geçmiş zaman kipinde tercüme edilmiştir. Buna göre Allah müminlere şöyle demek istemiştir: "Bu Yahudilerin size inanmalarını mı bekliyorsunuz? Boşuna beklemeyin! Çünkü bunların atalarından bir grup vakti zamanında bizzat Musa'nın yanında ilâhî kelamı duymuş, Allah'ın ne dediğini anlayıp kavramış; fakat daha sonra onun mana ve maksadını çarpıtmışlardı."

İbn Atıyye (ö. 541/1147) söz konusu zümrenin Hz. Musa devrindeki Yahudilere atfedilmesini zayıf bulmuştur.[230] İkinci bir yoruma göre burada sözü edilen zümre Hz. Peygamber devrindeki Yahudilerdir. Bu görüş Râzî'nin de belirttiği gibi daha doğrudur. Çünkü *ve-kad kâne ferîkun minhüm* ibaresindeki zamir, *efetatmeûne en yü'minû leküm* ifadesine konu olan Medine Yahudilerine racidir.[231] Bu durumda Yahudilerin Allah'ın kelamını duymaları ve anlayıp kavradıktan sonra onu tahrif etmeleri meselesi oldukça farklı bir boyut kazanmaktadır.

Belli ki burada tahrife konu olan ilâhî kelam Kur'an'dır. Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) bu paralelde zikrettiği bir yoruma göre ayette kastedilen anlam şudur: Medine'deki bir grup Yahudi Kur'an'ı bizzat Hz. Peygamber'den dinler, Allah'ın ne dediğini ve ne demek istediğini gayet iyi anlayıp kavrar; ancak kasıtlı olarak onun mana ve maksadını çarpıtır. Onları bu tür bir davranışa sevk eden saik ise, İslâm'a dışarıdan bir şeyler karıştırmak ve Kur'an'ın hükümlerini çelişik göstermek gibi niyetlerdir.[232]

Tahrifle ilgili ikinci ayet yine 2/Bakara suresinde yer almaktadır. Surenin 79. ayetinde Hz. Peygamber devrindeki kimi Yahudilerin birtakım şeyler yazıp çizdikleri ve üç beş kuruş-

229 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I. 411.
230 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, I. 168.
231 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, III. 123.
232 Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, I. 299.

luk maddi çıkar elde etmek için bu metinleri insanlara Allah'ın kelamı olarak takdim ettikleri belirtilmiştir. Bir sonraki ayette ise aynı zümrenin, "Biz cehennem ateşinde ancak belli bir süre yanarız" şeklinde bir iddiada bulundukları bildirilmiştir.

Müfessirler bu ayette sözü edilen zümre hakkında da iki farklı görüşe yer vermişlerdir. İlkine göre burada sözü edilen Yahudiler Hz. Musa'ya vahyedilen kitabı değiştirip kendi kafalarına göre yeni bir kutsal metin üreten kimselerdir. Bunlar Hz. Peygamber'den önceki müphem bir zamanda yaşamış olup tarihî kimlikleri belli değildir. İkinci görüşe göre ayette sözü edilen zümre Hz. Peygamber devrindeki Yahudilerdir. Bunlar Tevrat'taki recm gibi hükümler ile Hz. Peygamber'in nübüvvetini müjdeleyen ifadeleri tebdil etmiş, böylece yepyeni bir Tevrat üretmişlerdir.[233] Muhammed Abduh bu ikinci görüşle ilgili olarak çok farklı bir izahta bulunmuştur. Ona göre ayetteki ifade Medine Yahudilerinin Allah'ın hükümlerine aykırı hüküm ve fetvalar yazıp insanlara bunların ilâhî kaynaklı olduğunu söylemek şeklindeki fiili gerçekleştirdiklerine değil, böyle bir fiili, yani dinî kitaplar telif edip insanlara bu kitaplardaki tüm bilgilerin Allah'ın kitabından mehuz olduğu fikrini telkin eden kimselere yönelik tehdide delalet eder. Eğer bunun aksi söz konusu olsaydı ayete *fe* edatıyla başlanmazdı.[234]

Burada sözü edilen kitap, müfessirlerin Hz. Musa'ya vahyedilen kitapla özdeş kıldıkları Tevrat değil, Mişna ve Talmud'dur. Zira Talmud rabbileri Torah'taki kısas emrini diyete çevirmişlerdir. Bunun dışında Torah'ta zina, cinayet ve benzeri suçların cezası ölüm olarak bildirilmişken Talmud rabbileri bunu da değiştirmiş ve suçun türüne göre cezalar belirlemişlerdir. 2/Bakara 80. ayette "*Cehennemde sadece kısa bir süre yanar, sonra oradan çıkarız*" şeklinde ifade edilen anlayış da yine Talmud rabbilerinin bir yorumudur. Zira Talmud'un Roş-Ha-Şana bölümünde, günah işleyen Yahudilerin cehennemde sadece on iki ay kalacakları belirtilmektedir. Torah'ta ise böyle bir şey yoktur. Şu halde 2/Bakara 79

233 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I. 422-423; Beğavî, *Ma'âlimü't-tenzîl*, I. 89; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, I. 117-118; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, I. 202-203.
234 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, I. 294.

ve 80. ayetlerde sözü edilen husus yaygın ve yerleşik anlamdaki Tevrat'la ilgili değil, Mişna ve Talmud'la ilgilidir.[235] Ancak Kur'an'da sözü edilen Tevrat'ı Mişna ve Talmud'u da kapsayan bir kutsal kitap koleksiyonu olarak kabul ettiğimizde -ki bizim görüşümüz de bu yöndedir- Tevrat'a müteallik bir tahrifden söz etmek mümkündür.

3/Âl-i İmrân 78. ayet de tahrif bağlamında incelenebilir. Çünkü bu ayette mealen şöyle denilmektedir: "*Yahudiler arasında öyle bir grup da var ki onlar Tevrat'ın okunuşuna özgü bir üslup ve edayla birtakım şeyler okurlar. Oysa okudukları şeyler Tevrat'tan değildir. Ama siz Tevrat'tan sanasınız diye böyle yaparlar. Gene onlar birtakım şeyler söyleyip, "Bunlar Allah kelamıdır!" derler. Hâlbuki o sözler Allah'a ait değildir. Onlar Allah adına bile bile yalan söylerler.*"

Bu ayette geçen *leyy-i lisan* tabiri, Türkçe meallerde genellikle "dili eğip bükmek" şeklinde tercüme edilmiştir. Bu tabir bir sözü veya metni dil ve kelime oyunlarıyla farklı bir mahiyete büründürme çabasını ifade eder. Abduh ve Reşid Rıza bu tabirle ilgili olarak şunları söylemiştir: Mesela bir kişi herhangi bir metni huşu izhar ederek nağmeli-tegannili bir şekilde okur. Dinleyici konumundaki cühela da bunun ilâhî ya da kutsal bir metin olduğunu zanneder. Leyy-i lisan tabiri bu manayı da kapsar. Nitekim bazı lakayt Müslümanlar sırf şaka olsun diye birtakım Arapça ibareleri tecvid kurallarına göre nağmeli bir şekilde okur ve okudukları şeyin Kur'an zannedilmesini murad ederler."[236]

Abduh'a göre bu ayetteki ley kelimesi bir kelimeye zahirî anlamından farklı bir anlam yüklemeyi de ifade eder. Mesela Hz. İsa'nın Allah'a mecazi manada "Babam" demesi, kimi Hıristiyanlarca hakiki manaya hamledilmiştir. Böylece onlar "Babam" kelimesinin hakiki anlamda kullanıldığı vehmine yol açacak bir tefsir yapmışladır. İşte bu da bir tür leyy-i lisandır. Keza bu tabir, günümüzdeki kimi Müslümanların yanlış fikir ve düşüncelerini teyit etmek ve aynı zamanda kendileri

235 Adam, *Tevrat*, s. 238.
236 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, III. 284.

gibi düşünmeyen diğer Müslümanları suçlamak maksadıyla Kur'an'ı yorum düzeyinde çarpıtmalarını da ifade eder.[237]

Hülasa, bahse konu olan ayette Yahudilere isnat edilen fiil, kendilerine ait söz ve metinleri Allah'ın sözüymüş gibi zannedilmesini mümkün kılacak bir formata sokma teşebbüsünden ibarettir. Dolayısıyla burada Tevrat metniyle ilgili bir lafzî tahrif söz konusu değildir. Kaldı ki bugün Tevrat olarak kabul edilen metinler İslâm'ın doğuşundan üç dört asır önce son şeklini almış bulunmaktaydı. Mısır'da, Filistin'de, ırak'ta, Yemen'de ve hatta Habeşistan'da yaşayan büyük Yahudi cemaatleri aynı nüshaya sahipti. Bu zaviyeden bakıldığında Medine ve civarındaki Yahudilerin Tevrat'ı tahrif etmiş olmalarını düşünmek pek makul değildir. Çünkü eğer böyle bir şey vuku bulmuş olsaydı, onların Tevrat'ı ile diğer Yahudi cemaatlerinin elinde bulunan Tevrat nüshaları arasında fark doğardı.[238]

Tahrifle ilgili bir diğer ayet 4/Nisa suresinde yer almaktadır. Surenin 46. ayeti *minellezîne hâdû yuharrifûne'l-kelime 'an mevâdî'ih* şeklinde bir ifadeyle başlamaktadır. Bu ifade genellikle Yahudilerin Tevrat'ı tahrif etmeleri şeklinde anlaşılmış ve bu anlayışın tercihe şayan olduğu fikri selef ulemasından gelen nakillere dayandırılmıştır.[239] Müfessirlere ait görüşler tahrifin lafızdan ziyade yorum ve mana cihetiyle olduğu noktasında yoğunlaşmıştır. Lafzî tahrifin vukuundan söz eden müfessirler ise bu görüşlerine Tevrat'ın ahkâm ayetlerinden delil getirememişlerdir. Dahası Tevrat'ın hangi ahkâm ayetlerinde tahrifin vuku bulduğu müfessirlerce bilinen bir husus değildir. Bu sebepledir ki İbn Kesîr ve Kurtubî gibi bazı müfessirler tahrife konu olan metni Yahudilerin fasit şekilde yorumladıklarından (*yete'evvelûnehû 'alâ ğayri te'vîlih*) ve dolayısıyla nesnel anlamı çarpıttıklarından söz etmişlerdir.[240] İbn Atıyye ise hem lafzî hem manevî tahriften söz ettikten sonra Yahudilerin daha ziyade mana tahrifi yaptıklarını söylemiştir.[241]

237 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, III. 283-284.
238 Adam, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü*, s. 170.
239 Alusi, *Rûhu'l-ma'ânî*, III. 45-46.
240 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, I. 507; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 157.
241 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, II. 62.

Ayette sözü edilen tahrifin genellikle Tevrat metniyle ilişkilendirilmiş olması bazı meallere de yansımıştır. Mesela A. Fikri Yavuz bahse konu olan ayetin giriş kısmını "Hazreti Peygamberin vasfına dair Tevrat'daki kelimeleri, konuldukları yerlerden değiştiren Yahudi'lerden bir kısmı" şeklinde çevirmiştir.[242] Ne var ki bu bir tercüme değil, te'vildir. Üstelik yanlış bir te'vildir. Zira ayette sözü edilen kelimelerden maksat Tevrat'taki lafızlar değil, Hz. Peygamber'e ait sözlerdir. Nitekim bu görüş bazı âlimlerce de dile getirilmiştir. Diğer taraftan bir grup âlim tahrife konu olan kelimelerin Kur'an'a ait olduğundan bile söz etmiştir.[243] Ancak söz konusu lafızlar-sözler ister Hz. Peygamber'e -ki biz bu kanaatteyiz- ait olsun ister Kur'an'a ait olsun, buradaki tahriften maksat yorum ve anlamı çarpıtmaktan ibarettir. Ayetteki *kelim* lafzı Ebû Abdirrahmân es-Sülemî ve İbrahim en-Nehâî gibi bazı âlimlerce "kelâm" şeklinde okunmuştur. Ancak Nehhâs (ö. 338/950) kelimenin bu bağlamda *kelim* şeklinde okunması gerektiğini, çünkü Yahudilerin Hz. Peygamber'e ait sözleri çarpıttıklarını belirtmiştir.[244]

Bu ayette bir grup Yahudiye isnat edilen fiilin Tevrat'ın tahrifiyle hiçbir ilgisinin olmadığı siyaktan da açıkça anlaşılmaktadır. Zira bahis konusu ayetin devamında Yahudilerin Hz. Peygamber'e hitaben, "*Mesajını işittik; ama (itaat yerine) isyan ettik!*", "*İşit bizi işitmez olasıca!*", "*(Koyunlarımızın çobanı!) Hele bize de bir bak!*" gibi tahkir ve tezyif maksatlı ifadeler kullandıkları, Kur'an'a ve İslâm'a dil uzatmak maksadıyla kullandıkları bu ifadeleri söze dökerken de birtakım kelime oyunları yaptıkları belirtilmiştir.

5/Mâide 13 ve 41. ayetlerde de tahriften söz edilmektedir. Ancak bu ayetlerdeki tahrif de Tevrat'la ilgili değildir. Şöyle ki 5/Mâide 41. ayetle ilgili rivayetlerden açıkça anlaşıldığı üzere Yahudiler zina suçu veya cinayetle ilgili bir olayın hükmünü öğrenmek için Hz. Peygamber'e bir heyet göndermişler, fakat

242 A. Fikri Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâl-i Âlîsi*, Alperen Yay., Ankara 2002.
243 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, II. 62.
244 Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İ'râbu'l-kur'ân*, Beyrut 1988, I. 460.

verilen hüküm işlerine gelmeyince onun sözlerini çarpıtmışlardır. Onların bu davranışı ayette *yuharrifûne'l-kelime min ba'di mevâdı'ih* cümlesiyle tanımlanmıştır. Bu cümle bazı Türkçe meallerde hemen Tevrat'la ilişkilendirilmiş ve tahrif edilen şeyin Tevrat olduğunu göstermek için parantez içi açıklama yapılmıştır. Hâlbuki burada söz konusu edilen husus, onların Tevrat metnini tahrif etmeleri değil, Hz. Peygamber'in dilinden sadır olan sözleri çarpıtmalarıdır.[245]

Söz konusu ayetteki tahrif, Yahudilerin Tevrat'taki recm hükmünü sopa cezasına tahvil etmeleri şeklinde anlaşılsa dahi -ki müfessirler bu kanaattedir- yine de bir lafız tahrifinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü surenin 43. ayetinde "*[Ey Peygamber!] Allah'ın hükmünü içeren Tevrat ellerinin altında iken onlar nasıl oluyor da senin hükmüne başvuruyorlar?!*" buyurulmuştur. Bu ifade, en azından zina suçunun cezasıyla ilgili ilâhî hükmün o günkü Yahudilere ait Tevrat metninde kayıtlı olduğunu belgelemektedir. Bu durumda Tevrat'ın Hz. Peygamber devrinde lafzen tahrifinden söz etmek pek mümkün gözükmemektedir.

Kısacası, Kur'an'da bahsedilen kasıtlı tahrif Tevrat'ın metniyle ilgili değildir. Tevrat metninin bütünü Kur'an'da problem edinilmemiştir. Kur'an'a göre önemli olan, onun içinde hidayete sevk edici ahkâmın bulunmasıdır. Bununla birlikte Kur'an'ın, Yahudilerin elinde iki kapak arasında mevcut olan Tevrat'ın içindeki tüm bilgileri bütünüyle onayladığı söylenemez. Bazı Yahudilerin de söylediği ve kabul ettiği gibi, uzun zaman içinde derlenen Tevrat'ın metnine dışarıdan birtakım şeyler girmiştir. Tevrat'ı derleyenler bazı bölümleri mantıksal bütünlüğü içerisinde kompoze edememiştir. Bu özellikle kıssalarda görülmektedir.[246]

İncil ve tahrif meselesine gelince, Kur'an'da İncil'in tahrifinden söz edilmez. Ancak Müslüman âlimler hem tahrif konusunu hem de tebşîrât meselesini açıklığa kavuşturmak için Tevrat'ın yanında İncilleri de incelemiş ve Kur'an'ın bazı ima

245 Adam, *Tevrat*, s. 237.
246 Adam, *Tevrat*, s. 238.

ve işaretlerinden hareketle İncillerin de tahrif edildiğine kanaat getirmişlerdir. Oysa Kur'an'da Hıristiyanların kendi kutsal kitaplarını tahrif ettiklerine dair hiçbir beyan mevcut değildir. Dahası, Kur'an'da sözü edilen tahrifle ilgili ayetlerin muhatapları Yahudilerdir. Hal böyle iken Müslüman ulema bazı dolaylı ifadelerden hareketle İncillerde de tahrifin mevcut olduğu fikrini temellendirmeye çalışmışlardır. Mesela, İsa'nın ulûhiyeti, teslis inancı ve yine İsa'nın aslî günaha kefaret olarak çarmıhta can vermesi gibi mevcut İncillerde yer alan temel Hıristiyan inançları İslâm açısından kabul edilemez hususlardır. Allah'ın gönderdiği bir kitapta yer alması mümkün olmayan bu tür ifadeler Müslümanlarca tahrifin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Hıristiyanlar kendilerine verilen öğütleri veya kitabın önemli bir bölümünü ya unutmuşlar veya gizlemektedirler (5/Mâide, 14-15). İncil'de Hz. Peygamber'in geleceğine dair Kur'an'daki bilginin bugünkü İncillerde açık olarak bulunmaması da tahrifin bir işareti olarak gösterilmiştir.

İncil'in tahrifiyle ilgili bu telakkiler tartışmaya açıktır. Geleneksel olarak Kur'an'ın bahsettiği İncil'in Hıristiyanlarca tahrif edildiği söylense de bir şeyin tahrif edilmesi için, evvelemirde o şeyin aslının olması lazımdır. Yani var olan bir aslın daha sonra çıkarma ve eklemelerle tahrif edilmesi mümkün olabilir. Bugün elimizde bulunan İnciller söz konusu olduğunda, bunlara ilişkin herhangi bir tahriften söz etmek mümkün değildir.[247]

Şu halde yazılı bir metin olarak İncil'in tahrifinden söz etmek, aslında var olmayan bir şeyin tahrifinden söz etmekle eşdeğerdir. Çünkü Hz. İsa'nın İncil olarak adlandırılan yazılı bir metne sahip olduğu, tebliğini bu yazılı metne bağlı olarak gerçekleştirdiği ve sonunda İncil metnini havarilerine miras bıraktığı fikrini teyit edecek hiçbir veri yoktur. Buna karşılık, tüm veriler onun şifahi tebliğde bulunduğunu göstermektedir. Binaenaleyh, Hz. İsa'dan en az 50-100 yıl sonra -ki bu tarihlendirmenin doğruluğu da sübut bulmuş değildir- farklı kişilerce kaleme alınan ve gerçekte her biri Hz. İsa'ya dair bir siret kitabı niteliğinde olan İncillerin tahrif edildiğini söyle-

247 Gündüz, "Müzakere", s. 242.

mek anlamsızdır. Zira bu kitaplar Allah'ın değil, Matta, Markos ve diğer zevatın telifleridir. Bu zatlara ait kitapları İncil addetmek ve dolayısıyla tahrif edildiklerini söylemek, anılan kitapların temelde ilahi kaynaklı olduğunu söylemek demektir. Böyle bir fikri kabul etmek mümkün değildir. Bu noktada ille de bir tahriften söz etmek gerekirse, İncil olarak isimlendirilen kitapları yazan zevatın Hz. İsa tarafından şifahi olarak tebliğ edilen ilahi mesajı çarpıttıklarından söz edilebilir. Bu mesajın ne olduğu sorusunun cevabı ise Kur'an'dadır. Nitekim Kur'an, Hz. İsa hakkındaki çarpık fikirleri red çerçevesinde onun tebliğ ettiği mesajı açıkça beyan etmiştir.[248]

Tasdik

Muhtelif ayetlerde Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in geçmişte Yahudi ve Hıristiyanlara gönderilen vahiyleri tasdik ettiğinden söz edilmiştir.[249] Birçok müfessir tasdik kavramının ne manaya geldiği meselesini -deyim yerindeyse- geçiştirmiştir.[250] Buna karşılık kimi müfessirler tasdik kavramını Yahudiler ve Hıristiyanlara ait kitaplarda Kur'an'a aykırılık arzetmeyen hususların Kur'an tarafından onaylanması şeklinde anlayıp yorumlamış; kimileri ise kavramı yine *beşâirü'n-nübüvve* konusuyla irtibatlandırmıştır.[251] Kanaatimizce klasik dönemlere ait en makul yorum Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (ö. 322/934) aittir. Ona göre ilgili ayetlerde zikri geçen tasdikten maksat, tüm peygamberlerin ortak mesajını oluşturan tevhid ve tenzih inancı ile adalet ve ihsanı emretmektir. Kur'an'ın kendinden önceki kitapları tasdik etmesi bu temel ilkelere mütealliktir.[252]

Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın daha önceki kitapları tasdik ettiğini bildiren ayetlerde aynı zamanda tashihten söz edildiği fikrini benimsemek de yanlış olmaz. Buna göre

248 Mesela bkz. 3/Âl-i İmrân 50-51; 4/Nisa 171-172; 5/Mâide 72, 115-115; 19/Meryem 30-33.

249 Bkz. 2/Bakara 41, 89, 91, 101.

250 Mesela bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, I. 134, 177, 185; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 227-228; II. 22.

251 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 295-296; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I. 489.

252 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII. 171. Buna benzer bir yorum için ayrıca bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, I. 240.

denebilir ki Kur'an Yahudi ve Hıristiyanların kolektif bilincinde tahrife uğrayan ilâhî mesajları tashih etmektedir. Kanaatimizce Kur'an'ın daha önceki kitapları tasdik etmesinden maksat, hem tashih hem de söz konusu kitapların ilk ve aslî suretiyle aynı kaynaktan aynı maksatla gönderilmiş olduğunu vurgulamaktır. Bu vurgunun temel sebebi ise Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap ve bilhassa Yahudiler tarafından gerçek bir peygamber olarak görülmeyişidir. Bu yüzden Allah muhtelif ayetlerde Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in daha önceki kitapları tasdik ettiğini, yani Hz. Muhammed'e vahyedilen Kur'an'ın da tıpkı Hz. Musa ve İsa'ya vahyedilenler gibi Allah tarafından gönderildiğini ve bütün bu ilâhî vahiylerdeki temel mesajın aynı olduğunu beyan etmiştir.

Bu bağlamda 5/Mâide 47. ayetteki *ve'l-yahkum ehlü'l-incîl bi-mâ enzellellâhu fih* ibaresinin nasıl anlaşılması gerektiği konusuna değinmekte de fayda vardır. Zira bu ibare bazı meallerde, "*İncil sahipleri, Allah'ın onda indirdikleri ile hükmetsinler*",[253] "*İncil ehli, Allah'ın, onda indirdikleriyle hükmetsin*",[254] "*İncil sahipleri Allah'ın onda indirdikleri ile hükmetsinler*",[255] "*Şu halde, İncil ehli, Allah'ın onda indirdiğine göre, hüküm versinler*"[256] şeklinde tercüme edilmiştir. Bütün bu tercümelere göre Allah Hz. Peygamber devrindeki Hıristiyanlara ellerindeki İncil'e göre amel etmelerini tembihlemekte, dolayısıyla o dönemde İncil diye bilinen metni tasdik ve tevsik etmektedir. Oysa mezkûr ayetten böyle bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Dolayısıyla "*İncil ehli Allah'ın onda indirdikleriyle hükmetsin*" şeklindeki bir tercüme kesinlikle yanlıştır. Gerçi bazı müfessirler bu ayetin Hz. Peygamber dönemindeki Hıristiyanlara yönelik bir emir olup daha sonraki zamanlarda mensuh addedilmesi gerektiğinden söz etmişlerdir.[257] Ancak bu ve benzeri mahiyetteki görüşler ikna edici değildir. Bizce söz konusu ibare Hz. Peygamber devrindeki Hıristiyanlara değil Hz. İsa'nın davetine icabet eden insanlara müteal-

253 Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı, *Ayet Ayet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)*, İzmir 2003.
254 Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Ankara 2005.
255 Ali Bulaç, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, İstanbul trz.
256 Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara 2004.
257 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 136.

liktir. Nitekim 5/Mâide 46. ayette şöyle buyurulmuştur: "*Biz İsrâiloğulları'na ilâhî mesajları tebliğ eden peygamberlerin ardından Tevrat'ı tasdik eden Meryem oğlu İsa'yı gönderdik. Ona hem kararmış gönülleri aydınlatan bir ışık, hem daha önce gönderilen Tevrat'ın Allah kelâmı olduğunu tasdik eden bir bildirim ve hem de Allah'a saygıda kusur etmemeye çalışanlar için bir rehber ve öğüt olarak İncil'i vahyettik.*"

Görüldüğü gibi bu ayet Hz. İsa'nın risalet dönemiyle ilgilidir. Birçok müfessirin de dikkat çektiği gibi bir sonraki ayet de yine aynı dönemle ilgilidir. Dolayısıyla 47. ayetteki *ve'l-yahkum ehlü'l-incîl bi-mâ enzellellâhu fîh* ibaresi "*Ve yine biz, 'İsa'nın tebliğ ettiği mesaja inananlar, İncil'deki ilâhî buyruklara uygun hüküm versinler' diye emrettik.*" veya bir önceki ayetle birlikte, "Biz İsa'ya İncil'i verdik ve İncil ehline de Allah'ın onda vahyettiği buyruklara göre hükmetmelerini emrettik" anlamındadır. Bu manaya göre ayette hazf vardır. Yani mezkûr ibarenin takdirî söz dizimi *ve-emernâ ehlehû en-yahkumû bi-mâ enzelellâhu fîh* şeklindedir.[258] Bu tıpkı Yahudiler hakkındaki *ve-ketebnâ 'aleyhim fîhâ* [5/Mâide, 45] ibaresi gibidir. Hülasa, Allah bu ayette, "Ey Hıristiyanlar! İncil diye isimlendirdiğiniz kutsal kitaba göre amel edin!" şeklinde bir emir tevcih etmemiştir. Binaenaleyh, 5/Mâide 68. ayetteki, "*Siz ey Yahudiler ve Hıristiyanlar! Tevrat'a, İncil'e ve rabbiniz tarafından size gönderilen (bu son) vahye harfiyen uymadığınız sürece hiçbir tutar dalınız yoktur.*" ifadesinden maksat da Hz. Peygamber devrindeki Yahudi ve Hıristiyanlara, "Elinizdeki kutsal kitaplara göre amel edin" demek değil, anılan zümrelere karşı ikame-i hüccet serdetmek, diğer bir deyişle, Tevrat ve İncil'e geçmişte uymadıkları gibi şimdi de uymayacaklarını belirtmektir.[259] Ayrıca bu ayet, Allah'ın insanlığa son hitabı olan Kur'an ile Tevrat ve İncil arasında bir özdeşlik kurmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'a uymak Tevrat ve İncil'e uymak demektir. Çünkü ilahi kitaplar birbirlerini tekzip değil, tasdik eder.

258 Bu yorum çerçevesinde *ve'l-yahkum* kelimesiyle ilgili farklı kıraatler hakkında bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV. 605; Nehhâs, *İ'râbu'l-kur'ân*, II. 23; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 617.

259 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, III. 333, 391.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an'da Ehl-i Kitapla ilgili beyanların bir kısmı delalet yönünden müphemdir. Müfessirlerin konuyla ilgili birçok ayeti izah etmekte güçlük çektikleri de aşikâr bir gerçektir. Bu durum, müfessirlerin Ehl-i kitap kültürü hakkında yeterli bilgi sahibi olmadıklarına işaret etmektedir. Nitekim Tevrat, İncil, tahrif ve tasdik kavramıyla ilgili geleneksel görüş ve telakkiler büyük ölçüde problemlidir. Bunun belki de en önemli sebebi, diğer bütün ayetlerin tefsirinde olduğu gibi Ehl-i Kitapla ilgili ayetlerin tefsirine ilişkin bilgilerin sahabe ve bilhassa tabiin ulemasına dayandırılmış olmasıdır. Ne var ki sahabe ve tabiin neslinin Ehl-i Kitap kültürüne vukufiyetleri de oldukça zayıftır. Bu gerçeğin en müşahhas delili tefsirde isrâiliyâttır.

Netice itibariyle, müfessirlerin bu çalışmaya konu olan dört kavramla ilgili yorumlarının epistemik değeri, en iyimser ifadeyle tartışmaya açıktır. Nitekim gerek Tevrat ve İncil lafızlarının kökeni, gerek bu lafızların kavramsal içeriği, gerek Tevrat ve İncil'in nüzul keyfiyetleri, gerekse tahrif ve tasdikin mahiyeti hakkındaki görüş ve kanaatlerinin önemli bir kısmı epeyce sorunludur.

Bu çalışmada ulaştığımız sonuçlara gelince, Tevrat kelimesi Kur'an'da Hz. Musa'ya gönderilen vahiyleri değil, Hz. Peygamber devrindeki Yahudilerin ellerinde mevcut olan kutsal kitapların mecmuunu ifade etmektedir. İncil kavramı ise Kur'an'da yazılı bir metne değil, Hz. İsa'ya vahyedilen ilâhî mesajlara tekabül etmektedir. Tevrat ve İncil'in bir defada nazil olduğuna ilişkin telakkiye gelince, geniş çaplı kabul gören bu telakki sağlam dayanaktan yoksundur.

Diğer taraftan Kur'an'da Yahudilere atfedilen tahrif, kutsal metin tahrifine değil, Hz. Peygamber'in sözlerinin çarpıtılmasına delalet etmektedir. İncil ve tahrif meselesine gelince, Kur'an Hıristiyanlara ait bir tahrif fiilinden söz etmemektedir. Kaldı ki bir şeyin tahrife konu olması için, ortada aslının bulunması gerekir. Matta, Markos ve diğer zevata ait kitapları muharref olarak tavsif etmek anlamsızdır. Aynı hüküm Eski Ahit'in Tevrat olarak addedilen ilk beş kitabı için de geçerlidir.

Zira bu kitaplardaki kompozisyon büyük ölçüde insan ürünüdür. Mevcut İnciller, daha önce de ifade edildiği gibi Hz. İsa'ya dair birer siret kitabıdır. Eski Ahit ise büyük ölçüde İsrailoğulları'nın tarihini muhtevidir. Hatta denebilir ki Eski Ahit'i oluşturan kitaplar kısmen hilye-i enbiya niteliğindedir.

Söz konusu kitapların Kur'an'daki bazı beyanlarla örtüşen ifadeler içermiş olmaları ilâhîlikten söz etmeyi gerektirmez. Burada hemen belirtelim ki 5/Mâide 43. ayette Hz. Peygamber devrindeki Yahudilerin elindeki dinî metinlerin "Allah'ın hükmünü içeren Tevrat" şeklinde nitelendirilmiş olması, Allah'ın söz konusu metne tamamen sahip çıktığını değil, sadece bahse konu olan meseleyle ilgili hükmün ilâhîlik vasfı taşıdığını ifade eder. Hülasa, tarihin farklı dönemlerinde farklı kişilerce telif edilmiş kitapları "muharref ilâhî kitaplar" olarak telakki etmek son derece yanlıştır. Keza, muharref addedilen bu kitaplardan *beşâirü'n-nübüvve* konusuna mesnet teşkil eden Kur'ânî atıfları teyit etmeye çalışmak da bir o kadar yanlıştır.

ÇAĞDAŞLIK ve ÇAĞDAŞ DÖNEM KUR'AN YORUMLARINA GENEL BİR BAKIŞ

Çağdaşlık Üzerine Birkaç Söz

Çağdaş ya da İngilizce'deki muadiliyle "modern" sözcüğü, değerden yalıtık kullanımında eşzamanlılığa delalet eder. Ancak modernlik ve modernite, telif hakkı Batı'ya ait bir kavram ve fenomen olduğu için ideolojik bir zaman tasavvuru içerir. Buna göre ötekiler ya da periferidekiler, kendisiyle aynı ilerleme düzeyini tutturamayan yahut aynı zaman koordinatında buluşamayan, yani çağdaş olmayan[lar] diye tanımlanır. Diğer bir deyişle, Batı "öteki"yle farkını zamansal mesafe olarak kurgular ve Batılı olmayanlara çağdaş ya da kendisiyle eşzamanlı olma hakkı tanımaz.[260] Bu yüzden çağdaşlık ve çağdaşlaşmaya ilişkin yerli tarifler de ideolojik bir mesaj yüklü olup özellikle Türk modernleşmesi bağlamındaki kullanımı Batılı ve medenî olmak gibi bir anlam taşır. Yani modernleşmeyi merkezden üretemeyen toplumların kavram dünyasında çağdaşlık hâlden ziyade istikbale işaret eder. Çünkü Batı ile kıyaslandığında bu toplumların yeni zamanlara intibak sürecinde en az bir asırlık gecikmişlikleri vardır.

Bu gecikmişlik bilhassa Müslüman toplumlardaki genel halet-i ruhiyeyi tiksinti, hayranlık, haset ve hasret gibi karmaşık duygularla muallel kılmıştır. Nitekim son devirde yetişen Seyyid Kutub (ö. 1966) ve Mevdûdi (ö. 1979) gibi Müslüman düşünürlerin telkinleriyle vird-i zebanımız hâline gelen, "Batı ahlâken tefessüh etti; işte gitti gidiyor..." gibi söylemler,[261] haddi zatında tiksintiyle memzuc bir hasedi, Kemalist retorikteki muasır medeniyet seviyesini tutturma ideali ise Batı modernleşmesine duyulan hayranlık ve hasreti ifade etmektedir.

260 Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, İstanbul 2002, s. 166-167.

261 Bu söyleme delil ittihaz edilen bilgi malzemesi için bkz. Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan ve dğr., İstanbul 1991, II. 428-436.

Daryush Shayegan, tarihte tatile çıktıkları için değişim karnavalına iştirak edememiş uygarlıklardaki zihin çarpıklığına dair şöyle der: "Batı etkisi ve Batı'nın temeli olan modernlik, kâh İslâmî toplumlarda acısı çekilen tüm toplumsal eşitsizlikleri ve ahlâksal çöküntüleri mucizevî şekilde çözmesi beklenen köken mitolojisine doğru bir gerilemeye, kâh gitgide daha tehlikelileşen maceralara doğru kaçışa, bazen de yeni zamanların meydan okumasına cevap vermenin koşulsuz reddedilişine neden olarak günümüz İslâm dünyasında birçok direniş çevresi yaratmaktadır."[262]

Shayegan'a göre Müslüman toplumlardaki bu rahatsızlığın kaynağı modernliğin sindirilememiş olmasıdır. Çünkü biz Müslümanların dünyasında modernlik, olduğu hâliyle, yani kendine özgü felsefî kapsamı içinde nesnel olarak hesaba katılmamış; aksine geleneklerimizde, yaşama ve düşünme tarzlarımızda yarattığı travmalı değişimlere bakılarak değerlendirilmiştir. Bundan dolayı öteden beri modernliğe karşı her yargı ahlâkî bir değerlendirmeye bürünmüştür. İslâm dünyası Batı'nın maddî gücüyle ilk karşılaştığında, tarihteki gecikmesini ve kendisini Avrupa'dan ayıran uçurumu büyük bir şaşkınlıkla fark ettiği zaman bu gücü önce övgüyle karşılamış; Batı etkisine kapanıp en uçuk fantazmları diriltmeye başladığındaysa uğursuz olarak değerlendirmiştir. İlk tepki alabildiğince coşkulu olmuş, ikincisi ise saplantılı bir reddedişin histerili dilini benimsemiştir.[263]

Genellikle Batı toplumlarındaki maddî gelişme seviyesiyle anlamdaş kılınan modernlik/modernite kavramının entelektüel Müslümanlarca kullanımı oldukça yeni sayılır. Ali Bulaç'a göre Müslümanların bu kavramla tanışmalarına bir ölçüde merhum Fazlur Rahman (ö. 1988) vesile olmuştur. Zira Fazlur Rahman *Islam and Modernity* (İslâm ve Çağdaşlık) adlı eserinde modernliği İslâm eğitim tarihinde fikrî bir geleneğin değişimi olarak ele almıştır. Bu eserde sözü edilen modernlik, Bulaç'ın okumasına göre verili bir dünyanın gelişme düzeyine karşılık gelir. Dolayısıyla burada efradını cami bir tanımlama değil in-

262 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul 1993, s. 10.
263 Shayegan, *Yaralı Bilinç*, s. 10-11.

dirgeme söz konusudur. Bu indirgemeci yaklaşım modern sosyoloji tarafından da teyit edilmiştir. Sözgelimi Hilmi Ziya Ülken modern ile çağdaş kavramlarını özdeş kabul etmiştir.[264]

Bu özdeşliğe göre çağdaşlaşmanın en kestirme tarifi, Batı gibi olmak ve/veya Batı standartlarını tutturmaktır. Ancak Fazlur Rahman'ın terminolojisinde çağdaşlığın Batı muhipliği anlamına geldiği söylenemez. Çünkü o, moderniteyi (çağdaşlık) tarihin son iki yüzyılında hemen hiçbir inisiyatif gösterememiş Müslümanlar için hem bir fırsat, hem de etkin mukabelede bulunulması gereken bir realite olarak görmüştür.[265] Daha açıkçası, Fazlur Rahman'ın modernite tasavvuru koşulsuz şekilde Batı'ya endeksli bir çağdaşlaşmanın cevazına değil, toplumsal değişmenin yadsınamaz bir gerçek olduğuna ve bu gerçeği tam olarak algılayamayan İslâm dünyasında yenilenmenin lüzumuna işaret eder.[266]

Filvaki İslâm dünyasındaki geleneksel paradigmanın değişmesi elzem gözüküyor. Çünkü her mağlubiyetin ardından dilimize pelesenk ettiğimiz altın devir edebiyatı artık kimseyi teselli etmiyor. Medeniyetin bina ile zinadan ibaret olduğu söylemi de pek inandırıcı gözükmüyor. Batı'nın ahlâken tefessüh edip can çekiştiği yolundaki iddialar ise çok kere temenniden öte bir mana ifade etmiyor.[267] Kaldı ki Batı karşısında milletçe övünebileceğimiz ahlâkî bir fâikiyetimiz de yok. Bugün Türk toplumunu ortalama bir Batı toplumuyla karşılaştırdığımızda, Türkiye'de gözle görülür bir ahlâkî boşluğun, özellikle de siyaset, ticaret ve iş ahlâkı gibi alanlarda endişe verici bir yozlaşmanın mevcudiyetini fark etmek için ilim-irfan sahibi olmak gerekmiyor. Dinî-ahlâkî normlar aile, ailevî ilişkiler ve eğitim gibi alanlarda hâlen belli ölçüde etkili olmakla birlikte siyaset, ekonomi ve ticaret söz konusu olduğunda iyimser düşünebilmek epeyce zor gözüküyor.

264 Ali Bulaç, "Modern Dünya ile Çatışma ve Uyumdan Modernite'yi Aşmaya", *Bilgi ve Hikmet*, Güz-1994/8, s. 4.

265 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000, s. 35-38.

266 Bkz. Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara 2000, s. 35-60, 61-89.

267 Ahmet Turan Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, İstanbul 1999, s. 173.

Ahlâk meselesini rafa kaldırıp salt ilerleme, gelişme ve kalkınma gibi maddi parametreler esas alındığında da Batı karşısında söyleyecek hiçbir sözümüz yok. Çünkü bugün otomobilden buzdolabına, cep telefonundan bu satırların yazıldığı bilgisayara varıncaya kadar gündelik hayatımızın mütemmim cüzleri hâline gelen teknolojik aygıtların hemen tamamı Batı'nın ürünüdür. Dahası da var: Batı "kendi insanı"na insanca yaşama imkânı sunmuştur; yine kendi insanı için temel hak ve hürriyetleri maksimize etmiştir; hatta medeniyeti tek dişi kalmış bir canavar olarak gören birçok Müslüman gencin öz yurdundan cüda olmasına yol açan hak mağduriyetlerini gidermek ümidiyle başvurulan bir adalet mercii hâline gelmiştir. Batı'mn "öteki"ne adaleti nasıl dağıttığı kuşkusuz tartışılabilir ama temsil ettiği medeniyetin zina ile binadan ibaret olmadığı da müsellemdir.

Batı'nın kolonyalizm, militarizm, sekülarizm, kültürel tahakküm gibi çok çirkin görünümleri de var kuşkusuz. Bilhassa bize dönük çehresinde daha bir belirginleşen bu görünümlere hâlen de tanık olduğumuz Batı'nın modernizmi Aydınlanma felsefesinin ürünüdür. 19. yüzyıl Avrupa ve Amerika'sını derinden etkileyen Aydınlanma yolunun taşları ise Francis Bacon (ö. 1626), Rene Descartes (ö. 1650), Isaac Newton (ö.1727) ve Immanuel Kant (ö. 1804) gibi şahsiyetlerce döşenmiştir. Evet, tarihteki vakıa budur. Ancak bugün Müslümanlara düşen görev, vakıayı tasvir veya takbih etmek değil, varlığını şimdinin dünyasında etkin kılmak olmalıdır. Bu süreçte mukabelede bulunacağımız çağdaşlığı üreten Batı'yı bir de öteki tarafından incelemekte fayda vardır. Çünkü Batı, pozitivist düşünceyi muştulayan Bacon'un karınca-örümcek benzetmesinden, modern düşüncenin gerçek mimarı kabul edilen Descartes'in *cogito*sundan, Newton biliminden veyahut Kant'ın skolastik metafiziğe eleştirisinden ibaret bir medeniyet değildir.

Bu sözler Batı muhipliğine değil, durum tespitine hamledilmelidir. Çünkü "içinde yaşadığımız dünyanın sahip olduğu biçim, adına medeniyet de desek, kültür de desek yahut hiçbir ad vermesek de Batı'nın damgasını taşıyor. Bütün iklim kuşaklarında gerek iktisâdi ilişkiler yoluyla gerekse son dere-

ce gelişkin ve yaygın haberleşme araçlarının etkisiyle insanlık Batı medeniyetini merkez kabul eden bir anafor içindedir."[268] Diğer taraftan Batı teknolojik gelişme, özgürlük ve bilhassa demokrasi kültürünü özümseme gibi müteaddit veçheleriyle maalesef bizden çağdaştır; dolayısıyla biz Müslümanların en azından bu kalemlerde çağdaşlaşma gibi bir sorunumuzun bulunduğu aşikârdır.

İslâm Dünyasında Çağdaşlığın Tarihçesi

Batı dünyası standart koymadığı zamanlarda elbette kimsenin çağdaşlaşma gibi bir sorunu yoktu. Hatta bütün dünyayı dâru'l-harb ve dâru'l-islâm diye ikiye taksim ettiğimiz zamanlarda seyyahımız Frenk konserleri hakkında, "hepsi bir ağızdan çığrıştılar, bir türlü ahenk eyleyemediler" diyerek dalgasını geçerdi. Batı menşeli mallar iç pazarlarımızı tehdit etmediği günlerde Batı bizim için ehl-i küfürden bir fırka idi. Hatta Batı bile değil, belki sadece Flemenk, Nemçeli, Maltalı, Cenevizli ve Lehli idi. O günlerde dünya standartlarıyla entegrasyon endişemiz de yoktu. Zira çağdaşlaşma "challenge"ını burnumuza dayayacak ve dilediği zaman müeyyide uygulamaya kalkışacak bir egemen güç merkezi mevcut değildi.[269]

Ne var ki o devirler artık mazide kaldı. Çünkü düvel-i muazzama tarihteki zayıf bir ânımızda, yani Çar I. Nikola'nın gözünde "Hasta Adam" durumuna düştüğümüz bir zamanda bizi yakalayarak mağlup etti. Kuşkusuz bu salt siyasi bir mağlubiyet değildi. Çünkü insan ve toplum hayatında salt siyasi bir alan olmadığından salt siyasi bir zafer ve hezimetten de söz edilemez. Bu itibarla bizim mağlubiyetimiz hem siyasi, hem de kültürel, ekonomik ve psikolojik bir mağlubiyetti.[270]

İslâm âleminin çağdaşlık hikâyesi dünyanın çehresine farklı bir görünüm kazandıran gelişmelerin yaşandığı 19. yüzyılda başlar. Lakin bu hikâye aniden değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun savaş meydanlarında yediği üç büyük darbeyi müteakiben başlamıştır. Bernard Lewis'e göre bu üç

268 İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, İstanbul 1988, s. 110.
269 Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, s. 155, 169.
270 Ömer Çelik, "İslâm ve Modern Aklın Kullanımı", *İslâm ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 140.

darbeden ilki, Osmanlıların 1774'te Rusya'ya yenilmesi ve bu yenilginin Ruslara siyasi, ticari ve toprakla ilgili muazzam avantajlar sağlayan Küçük Kaynarca Antlaşması'yla perçinlenmesidir. İkinci darbe 1783'te Kırım'ın Ruslar tarafından işgal ve ilhak edilmesidir ki böylece ilk kez nüfusunu Müslümanların oluşturduğu eski bir İslâm toprağı terk edilmiş ve bu olay Müslümanların onurunu çok incitmiştir. Üçüncü ve en büyük darbe ise 1798'de Napolyon Bonaparte'in Mısır'ı işgal etmesidir. Kısa sürede gerçekleşen bu işgal, bir taraftan Osmanlıların otoritesiyle korunan Arap topraklarının hem stratejik önemini hem de askerî zayıflığını göstermiş, bir taraftan da Fransız devrimine ait seküler fikirlerin İslâm'ın harim-i ismetine nüfuz etmesine yol açmıştır. Diğer bir deyişle, Batı'da Kilise'nin dişleri çekildikten sonra üretilen efkâr-ı cedide, kendi dünyası ile İslâm dünyası arasındaki engeli aşarak Müslümanların düşünce ve eylemleri üzerindeki ilk derin etkisini icra etmiştir.[271] Bu üç büyük darbeye ilaveten 1857'de Hindu-Müslüman işbirliğiyle tertip edilen Sipahi Ayaklanması'nın maalesef ayakların kırılmasıyla sona ermesinin ardından İngilizlerin Hindistan'da mutlak hâkimiyet kurması da Batı'nın şiddetli sadmelerinden biri olarak tarihe geçmiştir.

Bu tarihlerde Müslümanların karşısına çıkan Batı, A. Turan Alkan'ın çok güzel benzetmesiyle, semiz bir eşeğin sırtına kurulmuş sıska keşiş Pierre Lermite ile ardında sürüklediği yarı sivil hacı adayları değil, bir elinde bilim ve teknolojinin son ürünlerini, öteki elinde de "hukuk-ı düvel"i sunarken kimi zaman gündelik hayatı bir sihirbaz marifetiyle kolaylaştıraveren bir dahi, kimi zaman akıllı, becerikli, yakışıklı ve istikbalini kucaklamış bir genç görünümündeydi. Çehresi tamamen değişmiş Batı'nın bâtıla hizmet ettiği halde İslâm toplumlarına galebe çalması, buna karşılık Hakk'a secde eden Ümmet-i Muhammed'in zillet, meskenet ve fakr-ı zarurete duçar olması dönemin Müslümanlarını derin hayret ve şaşkınlığa düşürdü. Bu şaşkınlık bir süre sonra, "İşleri dinimiz gibi sağlam, dinleri işimiz gibi çürük" şeklinde bir darbı mesele dönüştü.[272]

271 Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2000, s. 55-56.

272 Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, s. 155-156.

İslâm âleminin tarihteki en düşkün dönemine tekabül eden 19. yüzyıldaki inhitat ve inkıraza paralel olarak Batı'nın girdiği yerden bir daha çıkmaması, bâtıla hizmet etmesine rağmen muzafferiyetin hep onlarda kalması, Müslüman aydın ve ilim adamlarını geçmişten tevarüs edilen ilmî mirasın aktüel değeri üzerinde düşünmeye sevk etti. İslâmî ilimlerin Ümmet'e dinamizm kazandıracak bir hüviyet kazanmaları için neler yapılabileceği noktasındaki imâl-i fikirler neticesinde söz konusu ilimlerin gerek muhteva gerekse metot itibariyle ihtiyaca cevap vermediği, dolayısıyla bu alanda çok esaslı bir tecdit ve ıslah gerektiği yönünde hâkim bir kanaat oluştu. Bu kanaatin kuvveden fiile intikali ise tefsir, fıkıh ve bilhassa kelâm sahasında vuku buldu.[273]

Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar

Hint Alt Kıtası: Modernistler, Kur'ancılar ve Fazlur Rahman

Kur'an ve tefsir araştırmalarına ilişkin bir literatür taraması, rüzgarın ıslahattan yana estiği son iki yüzyıla damgasını vuran ilmî eserlerin hemen tamamıyla Hint alt kıtası ile Mısır'da ortaya çıktığını, buna mukabil dönemin Osmanlı Türkiyesinde muhalled bir eser üretilmediğini gösterir. Bu durumu hem Osmanlıdaki meraksızlık hasletiyle, hem de Batı'dan gelen sadmelerin en şiddetli biçimde bu iki coğrafyada hissedilmiş olmasıyla izah etmek mümkündür.

Hint alt kıtasındaki Kur'an ve tefsir çalışmaları söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimlerden biri Seyyid Ahmed Han'dır. Yaşadığı çevredeki Müslümanların beka ve salâhını İngilizlere sadakatte gören ve bu siyasi tercihine koşut çabalarından ötürü İngiliz hükümetince "Sir" unvanıyla taltif edilen Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ilmî ve entelektüel faaliyetleri arasında Kur'an'ın tamamını içermeyen bir tefsir ile bu alanda yeni bir metodoloji sunma iddiası taşıyan *Tahrîr fî usûli't-tefsîr* adlı iki esere de imza atmıştır.

Bu son eserinde Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1762) *el-Fevzü'l-kebîr* adlı kitabına da atıflarda bulunan Ahmed Han

273 M. Sait Özevarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 45-46.

Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğine dair temel görüşlerini on beş madde hâlinde sıralamıştır. Bunların bir kısmı, mesela Kur'an'ın bütünüyle Allah kelâmı olduğu, her türlü ziyade ve noksandan masun kılındığı, muhtevasında gerçeğe aykırı hiçbir beyan bulunmadığı gibi görüşler malumu ilam kabilinden olmakla birlikte vahiy ve Kur'an'ın nüzul keyfiyetiyle ilgili düşünceler geleneksel Sünnî telakkiden epeyce farklıdır. Zira ona göre vahiy, reel ve müstakil bir varlık olduğuna inanılan melek (Cebrail) vasıtasıyla değil, doğuştan sahip olunan meleke-i nübüvvet sayesinde Hz. Peygamber'in kalbine inzal ya da ilham edilmiştir.[274]

Belli ölçüde Fazlur Rahman'ın vahiy telakkisini de anımsatan bu görüşünden başka Ahmed Han'ın Kur'an okumalarındaki en temel vurgu tabiat kanununa (kânun-ı fıtrat) müteallikiir. Ahmed Han'a göre Allah evrene ezelden beri değişmeyen bir fıtrat kanunu koymuştur. Tabiat, âdet dışı hiçbir müdahaleye imkân tanımayan ve tamamen sebep-sonuç dairesinde işleyen kapalı bir sistemdir. Öte yandan Allah'ın biri kavlî, diğeri fiilî olmak üzere iki sözü vardır. Tabiat kanunları Allah'ın fiilî sözüdür. O'nun hiçbir sözünde/yasasında tebdil vuku bulmadığına göre Kur'an'da da ezelden beri değişmeyen tabiat kanununa muhalif hiçbir beyan yoktur. Dolayısıyla İslâm uleması-nın mucize diye kavramlaştırdığı hâdiselerden söz eden Kur'an pasajları aslında bilindik doğa olaylarına işaret etmektedir.

Bizce Ahmed Han'ın on beş maddelik tefsir normunu oluşturan görüşleri arasında yeni sayılabilecek tek görüşü budur. Gerçi o, "Allah'ın kelâmını şairin not defterine dönüştürmek" şeklinde nitelendirdiği klasik nesh anlayışına da itiraz etmiştir. Ancak bu itiraz asırlar öncesinde Mutezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) tarafından da etraflı bir şekilde vaz edilmiştir. Tabiat kanununun değişmezliği prensibine ilişkin görüşlere gelince, Ahmed Han'ın bu konuyla ilgili görüşleri özgün bir hüviyete sahip olmaktan öte dönemin Batı dünyasında hüküm süren rasyonalist ve natüralist felsefeden mülhemdir. Dolayısıyla Ahmed Han burada yeni ya da

274 Bkz. İsmail Albayrak, *Klâsik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 65-66.

özgün bir usul vazetmekten ziyade, bir ölçüde İbn Sina (ö. 428/1067) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi Ortaçağ İslâm filozoflarının mucize konusundaki radikal görüşlerini de ihya edici bir yaklaşımla Kur'an'ı rasyonalist ve natüralist bakış açısıyla okumayı teklif etmektedir.

Ahmed Han bu teklifi sunarken Kur'an'ın tabiat kanununa, dolayısıyla bilimsel bilgiye ters düşen hiçbir beyan içermediği noktasında ısrar eder. Yine bu bağlamda Allah'ın kendi koyduğu kanunu ihlal etmesi anlamına gelen mucizenin hem imkânını reddeder, hem de faydasız ve anlamsız oluşunun altını çizer. Kur'an'da peygamberlere atfedilen olağanüstü işlerle ilgili pasajları geleneksel mucize telakkisine uygun şekilde anlayıp yorumlamak yerine Arap dilinin mecaz, temsil, teşbih gibi zengin imkânları dâhilinde alternatif yorumlar üretmenin pekâlâ mümkün olabileceğini söyler. Bu çerçevede, söz konusu pasajlardaki irrasyonel anlatıları kimi zaman Arap dilinin imkân ve sınırlarını zorlama pahasına rasyonelleştirmeyi dener. Mesela Hz. Yunus'un büyük bir balık tarafından yutulmasından söz eden ayetle (37/Sâffât 142) ilgili olarak, Kur'an'da bu manayı doğrulayacak sarih bir ifadenin mevcut olmadığını, ayrıca ilgili ayette "yutma" anlamına gelen *ibtele'a* fiilinin değil, "ağzıyla yakalamak" manasındaki *iltekame* fiilinin kullanıldığını söyler. Böylece ayette anlatılan hâdiseyi makul bir çerçeveye oturttuğunu düşünür. Keza Hz. Musa'nın asa darbesiyle denizin ikiye yarılmasından söz eden ayeti (26/Şuarâ, 63) med-cezir olayıyla açıklamayı makul görür.

Kur'an'ın bilimle sorunu yoktur fikrini açımlarken oldukça apolojetik bir üslup kullanan Ahmed Han, Âdem-İblis gibi diğer bazı kıssaların tefsirinde ise bir tür mitolojiden arındırma (demitolojizasyon) tekniğine başvurur. Yine anılan kıssa bağlamında melek ve şeytan gibi varlıkların aslında bir kuvve ve meleke olduklarını söyler. Cennet, cehennem gibi gaybî âlemle ilgili beyanları ise temsil, teşbih ve mecaza hamletmeyi yeğler. Buna karşılık ahkâm ayetlerindeki içeriğin tüm zamanlarda lafzen ve aynen tatbik edilebilecek bir keyfiyete sahip olduğu inancından olsa gerek, ilgili ayetlerin yorumunda, sözgelişi talak, çok eşlilik ve faiz gibi konularda yine savunmacı bir üs-

lupla Kur'an ahkâmının çağdaş hukuk ve değerler sistemiyle örtüştüğünü ispatlamaya çalışır.[275]

Netice itibariyle Ahmed Han'ın özellikle Allah'ın sözü ile fiili arasındaki çelişmezlik prensibiyle bağlantılı fikirleri, hem gelenekten muazzam bir kopuşu ifade eder, hem de kendisine yöneltilen eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla meşruiyeti geçmişte arayan geleneksel paradigmayı, dolayısıyla Sünnî yorum monopolcülüğünü epeyce sarsmış gözükür. Bu noktada Ahmed Han'ın İslâm tefsir geleneğine katkıda bulunmadığını söylemek haksızlık olur. Katkısının sunumunda ne kadar ilkeli davrandığı tartışmaya açık olmakla birlikte, gerek kendi döneminde gerekse daha sonraki nesiller üzerinde belirgin bir iz bıraktığı kuşkusuzdur. Mesela, onun Âdem kıssasına ilişkin izah tarzının esas itibariyle Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Muhammed İkbal (ö. 1938) tarafından da benimsendiğine tanık olunabilir. Keza Hz. Musa'nın denizi ikiye yarması, balığın Hz. Yûnus'u yutması, cin, melek, şeytan, cennet ve cehennem gibi konularla ilgili izahatına Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952), Muhammed Esed (ö. 1992) ve Süleyman Ateş'in meal-tefsirlerinde de rastlanabilir.

Hint alt kıtası bağlamında Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından 1902'de *Ehl-ü'z-zikr ve'l-kur'ân* ismiyle kurumsallaştırılan Ehl-i Kur'an ekolünden de söz etmek gerekir. Esasen Seyyid Ahmed Han, Çırak Ali (ö. 1895) ve Seyyid Emir Ali (ö. 1928) gibi modernistlerce temsil edilen düşüncenin biraz daha tekemmül etmiş biçiminden ibaret olan bu ekol, klasik *'Ulûmü'l-kur'ân* edebiyatındaki bahisleri Kur'an'ın doğru anlaşılmasına engel teşkil ettiği düşüncesinden yola çıkarak bütünüyle yok sayma yoluna gitmiştir. Çağdaş Kur'an İslâmcılığı söyleminin en güçlü teorisyenlerinden oluşan ekolün hareket noktası, isminden de anlaşılacağı gibi, Kur'an'ın her bakımdan şâfî ve kâfî bir kitap olduğu iddiasıdır.

275 Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an ve tefsir anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 324-342; Albayrak, *Klâsik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 43-81; Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997; a. mlf., "Rasyonalist Düşüncenin Kur'an Yorumuna Etkileri", *II. Kur'ân Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 305-324.

Bu iddia Müslümanlar için gerekli olan her bilginin nassen veya işâreten Kur'an'da içerildiği, dolayısıyla sair bilgi kaynaklarının zâid olduğu fikrini içerir. Nebevî sünneti de ihtiva eden rivayet malzemesinin en başından reddedilmesinin doğal sonucu olarak namaz vakitleri ve rekâtları da dâhil olmak üzere her şey Kur'an'dan istihraç edilmiştir. Ancak bunu başarabilmek için kimi zaman Kur'an metnine tasallut edilerek tahrifle eşdeğer yorumlar üretilmiştir. Mesela, "*Her türlü övgü, gökleri ve yeri yoktan var eden; melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah'a mahsustur*" mealindeki ayet (35/ Fâtır, 1), "Ey gök ve yer ehli! Allah'ın rızasını kazanmak için beş vakit namazınızda Fatiha'yı okuyun. O Allah ki sizi, altı rüknü [kıyam, kıraat, rükû vs.] bulunan namaza yöneltmek için melek elçilerini gönderir."[276] şeklinde yorumlanabilmiştir.

Hadis ve rivayet malzemesine rezerv koyma ve mucizenin imkânını reddetme hususunda Sir Ahmed Han'ın izinden giden Ehl-i Kur'an ekolünde, dinî değer ve kavramları 19. yüzyıl Avrupa akılcılığı ve koyu determinist tabiat felsefesinin verileriyle test eden, böylelikle İslâm dünyasındaki çok boyutlu krizi özdeşleşme yoluyla aşmaya çalışan apolojetik, eklektik ve konformist bir anlayış egemen kılınmıştır. Bu arada İslâm dünyasındaki inhitat ve inkırazın faturası geleneğe kesilmiştir. Daha açıkçası, yaşadıkları dönemdeki olumsuzlukların tüm günahı İslâm ilim ve kültür mirasına yüklendiği için, ibadetler dahi geleneksel formlarından soyutlanarak yeni bir kalıba sokulmaya çalışılmıştır.

Sünnet en başından devre dışı bırakıldığı için, sınır tanımayan yorumdan en fazla nasibini alan nass Kur'an olmuş ve bu bağlamda her şey Kur'an'da aranmıştır. Ancak Kur'an'ın gerek kimi konularda mücmel bir kitap olması, gerekse rasyonalist paradigmayla örtüşmeyen birtakım beyanlar içermesi birtakım ciddi sıkıntılara yol açmıştır. Bu badireyi aşmak için evvela lügatler kurcalanarak bahse konu olan kelimenin Kur'an terminolojisinde karşılığı bulunmayan ve fakat meşrulaştırılmak istenen görüşe uygun düşen sözlük anlamı esas alınmış; kimi zaman da, sözgelimi "üç" kelimesinin zikredil-

276 Hâdim Hüseyin İlâhîbahş, *el-Kur'âniyyûn*, Tâif 1989, s. 367-368.

diği bir ayet akşam namazının farzına delil gösterilebilmiştir. Özetle, 19. yüzyıl Müslümanlarını çepeçevre kuşatan taahhur badiresini aşma iddiasıyla ortaya çıkan bu ekol, sağlam temellere dayanan bir usûl ve/veya çözüm önerisi sunmak yerine dinin taabbudî yönünü reforme etme ve bazı fıkhî tadilatlar yapma yoluna gitmiştir.[277]

Hint alt kıtasındaki çağdaş Kur'an okumalarına Muhammed İkbal, Ebü'l-Kelâm Âzâd (ö. 1958), Ferâhî (ö. 1930) ve Islâhî (ö. 1997) gibi şahsiyetler de önemli katkılarda bulunmakla birlikte özellikle Fazlur Rahman *İslâm ve Çağdaşlık* adlı eserinde önerdiği tefsir usûlüyle haklı bir şöhret kazanmıştır. 1919'da şimdiki Pakistan'da dünyaya gelen Fazlur Rahman'ın ana projesi, modern zamanlarda Müslüman kalarak çağdaşlaşmanın imkânını öngören bir yenilik ve yenileşme talebi olarak özetlenebilir. Bu konuda fikrî dürüstlük ve ödünsüzlüğü kendisine ilke edinen Fazlur Rahman kendi döneminde yaşayan birçok İslâm modernistini suskunluk, iki yüzlülük, geleneği istismar ve seküler Batıcılık gibi vasıflarla muttasıf bir ilkesiz yenilikçilikle suçlar.[278]

İlkesiz yenilikçilerin Müslümanlar karşısında ıslahatçı, Batı karşısında savunmacı bir tavır takınmalarının "eklektisizm" neticesi verdiğine de dikkat çeken Fazlur Rahman, özellikle Kur'an'ın ahlâkî bir rehberlik belgesi olarak okunması gerektiğinde ısrar eder. Ahlâkı hukuka mukaddem kılmanın gerekliliğini savunan Fazlur Rahman'ın bizzat kendi ifadesiyle, "Kur'an her şeyden önce ne bir kanun kitabıdır ve ne de böyle bir amaç güder. O kendisini *hüden li'n-nâs* (insanların yol göstericisi) diye adlandırır ve insanlardan, koyduğu emirlere göre yaşamalarını ister. Fakat bu emirler umumiyet itibariyle ve esas olarak hukukî olmayıp ahlâkîdirler."[279] Bu itibarla, müfessirler ve fakihlerin Kur'an'daki muayyen emir ve yasakları son derece dikkate alıp kutsal kitabın ahlâkî ilkelerine oldukça az önem

277 Ehl-i Kur'an ekolü hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü", *ÇÜİFD*, cilt: 3, sayı: 1, 2003, s. 167-200; İlâhîbahş, *el-Kur'âniyyûn*, s. 25 vd.; Bırışık, *Hind Alt Kıtası*, s. 318-395.

278 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, s. 44-81.

279 Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 110.

vermeleri ve bu ahlâkî ilkeleri emirden ziyade öğüt ya da tavsiye olarak telakki etmeleri esef verici bir hatadır.[280]

Burada sözü edilen hata, formalizm ve literalizmdir. Kur'an'daki şer'î ahkâmın asırlar öncesindeki verili bir duruma cevap olarak vahyedildiği düşüncesinden hareketle, bugün aynen tatbik edilmesinin işe yarar bir sonuç vermeyeceğine inanan Fazlur Rahman lafzın ardındaki maksadı kavramanın peşindedir. Bunun için de iki etaplı bir yöntem önerir. Kur'an'ı anlama ve yorumlamanın birbirini izleyen iki ayrı süreç olduğu fikrini içeren bu yöntem, hem Kur'an'daki mesajın keyfî anlam belirlemelerinin tasallutundan korunmasını, hem de farklı tarihsel durumlara taşınabilir nitelikteki aslî mesajın kavranabilmesini hedefler.[281]

Şöyle ki, ilk etapta bugünden Kur'an'ın vahyedildiği döneme gidilerek her ayet kendi tarihselliği içinde anlaşılır. Böylece ayetlerdeki tikel hüküm ve buyruktan vahyin tümel ilke, değer ve hedefleri de çıkarsanır. Bu anlama sürecidir. İkinci etapta ise nüzûl döneminden modern zamana avdet edilerek Kur'an'ın temel gaye ve idealleri doğrultusunda "şimdi"nin soru ve sorunlarına cevap üretilir. Bu da yorumlama ve tatbik sürecidir. Fazlur Rahman, bu ikinci etabın, yani Kur'an'daki temel hedef ve maksatların bugünkü tikel problemlere nasıl tatbik edileceğine ilişkin yorumların öznellik riskine açık olduğunu kabul etmekle birlikte anlama sürecinde nesnelliğin imkânına inanır.[282]

Fazlur Rahman'ın önerdiği bu yöntem aslında ictihadın işlerlik alanını maksimize etmeyi hedeflemektedir. Zira ictihad İslâm hukuk tarihinde genellikle nassın suskun kaldığı alanlarda işletilmiştir. Fazlur Rahman ise "kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun manasını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde tadil ederek değiştirme çabası"[283] olarak tanımladığı ictihadı nassın

280 Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, s. 55. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Çiftçi, *Fazlur Rahman*, s. 225-249.
281 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 122.
282 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990, s. 72-82.
283 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 77.

konuştuğu yerlerde de işletmeyi önerir. Çünkü ona göre naslarda bahsi geçmeyen yeni durum ve sorunların zuhur etmesi bir tarafa, Kur'an ve Sünnet ilgilendikleri her konuda son adımı atmış değildir. Bu yüzden, Kur'an ve Sünnet'in adımlarını Müslümanların atacakları yeni adımların izlemesi, yani "yaşayan sünnet"in etkin kılınması gerekir.[284]

Netice itibariyle, son dönem Kur'an okumalarında en ciddi yöntem teklifi Fazlur Rahman'a aittir. Nitekim Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusuyla ilgili güncel tartışmaların merkezinde de hâlen onun iki etaplı anlama modeli yer almaktadır. Kuşkusuz bu modelin yorumlama ve tatbik sürecini içeren ikinci etabında ulaşılacak sonuçların nesnellik oranı tartışılabilir; ancak Fazlur Rahman'ın, "durum her ne olursa olsun, benim içtenlikle inandığım şey, biz Müslümanların, Kur'an'ın görüş ve gayelerini tarihin enkazı altından yeniden canlandırmayı kendimize ve tüm dünyaya borçlu olduğumuzdur"[285] diyen samimi ve sancılı bir Müslüman olduğu asla unutulmamalıdır.

Fazlur Rahman'ın ahlâk ve maksadı hukuk ve lafza önceleyen Kur'an telakkisi 1982'de Müslümanlığını ilan eden Roger Garaudy tarafından da aynen benimsenmiştir. Tıpkı Fazlur Rahman gibi Kur'an'ın bir ahlâk rehberi olduğunu birçok defa tekrar eden Garaudy[286] ilâhî mesaja hayatiyet kazandırmanın ancak aşk -ki buna takva ahlâkı da denilebilir- ve ictihad yoluyla mümkün olduğuna inanır. Bu bağlamda dinî veya siyasî bir anlayışı, geçmiş dönemlerde sahip olduğu kültürel ve kurumsal kalıpla özdeşleştirmek suretiyle mutlak doğruya malik olduğuna inanmak ve bunun kabullenilmesini dayatmak şeklinde tanımladığı entegrizmin çağdaş İslâm dünyasında çok ciddi bir sorun olduğuna dikkat çeker.[287]

Kur'an'daki hükümlerin ne maksatla vaz edildiğini belirlemenin imkânı konusunda da Fazlur Rahman gibi düşünen Garaudy Müslümanlara şunu sorar: "Köleliğin hüküm sür-

284 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 121-124.
285 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, s. 12.
286 Roger Garaudy, *Entegrizm*, çev. K. Bilgin Çileçöp, İstanbul 1995, s. 93-94; a. mlf., *Yaşayan İslâm*, çev. Mehmet Bayrakdar, İstanbul 1995, s. 72; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995, s. 72.
287 Garaudy, *Entegrizm*, s. 9-10.

düğü bir toplum içinde efendinin hak ve görevlerini açıklayan metinlerin lafzî uygulaması için ne yapmalı? Bunu mümkün kılmak için köleliği geri mi getirmeliyiz? Sonra efendinin kölesini, 'savaş esirlerini' cariyesi olmaya zorlamasını kabul mü etmeliyiz? (33/52; 4/25). Allah'a hoş görünmek için 'yol' bu mu? Yoksa peygamberin en yamanlarıyla mücadele ettiği, [ama kendi] zamanında hepsini ortadan kaldıramadığı İslâm öncesi âdetlerini yaşatmak mı?"[288]

Sonuçta "Allah'a hoş gelen hayat", der Garaudy, ne şekilcilikte ne de merasimciliktedir. Kısaca, Kur'an her şeyden önce dinî-ahlâkî bir mesajdır ve temel hedefi de iman, ihsan, takva, sıdk, merhamet gibi hasletlere sahip bir ahlâk insanını inşa etmektir. Dolayısıyla Kur'an'a sadakat, hırsızın elini kesmek veya kadına erkeğin miras payının yarısını vermekten öte hayatın her ânını Allah'ın murakabe ettiği bilinciyle yaşamaktır.[289]

Burada sırası gelmişken Filistin asıllı İsmail Râcî Fârûki'nin (ö. 1986) Kur'an aksiyolojisine ilişkin görüşlerinden de kısaca söz etmek gerekir. Türkiye'de daha çok bilginin İslâmîleştirilmesi teziyle tanınan Fârûki'ye göre de Kur'an esas itibariyle ahlâkî bir mesajdır. Kur'an metninde ahlâkî değer içermeyen konulardan söz edilmesi, aslında dinî-ahlâkî bir ilkenin beyanına ilişkin tarihsel bir örnektir. Bugün Müslümanlara düşen görev, Kur'an'ın değer öğretisini (aksiyoloji) sistematik bir şekilde ortaya koymaktır. Yani Kur'an'daki hangi değerlerin araçsal hangilerinin amaçsal olduğunu belirlemek ve bu değerlerin hiyerarşik yapısını düzenlemektir. Aksi halde araçsal değeri amaçsal olarak görmek, diğer bir deyişle, ilâhî buyrukların tümünü sırf Kur'an metninde yer aldığı için deontolojik olarak eşit addetmek bizi çok yanlış sonuçlara götürecektir.

Hâlbuki Kur'an'daki aksiyolojik sistem belirlendiğinde Allah'ın bizden ne istediği doğru biçimde anlaşılacaktır. Keza, bu sayede vahyin ruhunu kavramamız ve irademizi onun rehberliğine teslim etmemiz mümkün olacaktır. Yine bu sayede Kur'an ve Sünnet'teki talimatların zahirine koşullanmaksızın

288 Garaudy, *Entegrizm*, s. 99.

289 Garaudy, *Entegrizm*, s. 99-100, 103-104; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 29, 47; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 29; a. mlf., *Yaşayanlara Çağrı*, s. 230-231.

daha üstün ve ideal değerleri kavrama imkânımız olacaktır. Dolayısıyla -tıpkı Hz. Ömer gibi- Kur'an ve Sünnet'in zahirine ters düşme durumunda ulaştığımız sonucun yine de Allah ve elçisinin istediği sonuç olduğu hususunda kendimizden emin olacağız. Sözgelişi, Allah suçu sübut bulmuş hırsızın elinin kesilmesini emretmiştir (5/Mâide 38). Bu ayetin zahirinde gözetilen değerler, suçluluk hissettirmek suretiyle vicdanı temizleme, örnek vererek eğitme ve nihayet suçun cezasını vermektir. Ancak bu üç değer aynı düzeyde değildir. Daha açıkçası, suçun cezasını verme amacı güden ve fakat diğer iki değeri göz ardı eden bir el kesme cezası zorunlu bir emir olarak görülemez. Bunun da ötesinde bu üç değer, daha üstteki sosyal adalet ve ümmetin selameti gibi değerlere göre birer araç mesabesindedir.[290]

Mısır: Menar Ekolü ve Islah-Tecdit Çağrısı

19. yüzyılın son çeyreğinde Kur'an'ın hidayet ve kudretini tecdit yoluyla hayata aktarmayı amaçlayan İslâmî akımlar arasına Mısır'dan başka bir hareket daha katıldı. Cemâleddîn Afgânî'nin (ö. 1897) çabalarıyla varlık kazanıp Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) çok ciddi katkılarıyla gelişen bu hareket çağdaş dönem Kur'an yorumlarına farklı bir boyut kattı. Tefsir tarihi kitaplarında "ictimâî tefsir ekolü" olarak anılan bu hareketin en meşhur ismi Muhammed Abduh'tur. İslâm'ın temel meselelerini sosyal reformcu bir kimlikle okumaya çalışan ve bu çerçevede fikrî tecdit ile iyi yetişmiş insan unsuruna dayanan bir rönesans idealinin peşinde koşan Abduh'a göre İslâm âlemindeki çok boyutlu inhitat-inkıraz badiresini aşmak için dinî tefekkürde yenilik şarttır. Bu projenin başarıya ulaşabilmesinin en temel koşulu ise İslâm'ı mezhebî ihtilaflardan önceki saf hâline avdet ettirmektir. Bunun yanısıra taklidi reddetmek, nassı anlamada aklı işlevsel kılmak ve çağdaş bilimlerden faydalanmak da başarının önemli koşulları olarak görülmelidir.

İslâmî rönesansa giden yoldaki ilk uğrak Kur'an'dır. Bu yüzden Kur'an'ın yeni bir bakış açısıyla yorumlanması elzemdir.

290 Daha geniş bilgi için bkz. İsmail Râci el-Fârukî, "Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 3-4 (1994), s. 305-313.

Yorum faaliyetindeki temel prensip Kur'an'ın vahyediliş maksadını gözetmek, yani ilâhî hitabın varlık sebebinin, insanları doğru yola eriştirme hedefinden başka bir şey olmadığını asla unutmamaktır.[291] Dolayısıyla Kur'an'ı anlayıp yorumlamayı, klasik tefsirlerde âdet olduğu üzere metin çözümleme faaliyetine indirgememek gerekir. Ayrıca sıhhati sübut bulmamış rivayet malzemesine de itibar edilmemelidir. Bilakis Kur'an öncelikle Kur'an'la yorumlanmalı ve bu süreçte akıl da olabildiğince etkin kılınmalıdır. Kur'an'ı tefsir etmekteki gaye, iman ve güzel ahlâkla donanmış insanların teşekkülüne katkı sağlamaktır. Bu itibarla tefsir akademik bir faaliyet değil Allah'ın insandan beklentilerine cevap vermenin aracıdır. Dolayısıyla müfessirin aslî görevi de Kur'an'ın gerçek nüzûl sebebi olan hidayet misyonuna işlerlik kazandırmaktır.[292]

Abduh ve Reşid Rıza'ya göre klasik tefsirler detaylı gramer izahları, belâgat ve edebî sanatlarla ilgili nükteler, kelâmî problemlerle ilgili bahisler, usulcülerin istinbatları, mukallit fıkıhçıların hüküm ve fetvalarıyla meşbudur. Bu malumat yığını Kur'an'ın Müslüman gözüyle okunup anlaşılmasına katkı sağlamak şöyle dursun, Allah'ın hedef gösterdiği dinî-ahlâkî faziletlerle donanmak isteyen insanlar için birer mâniadır (*savârif-şevâgil*). Kuşkusuz Kur'an'ı doğru anlamak için Arap dili başta olmak üzere usûl, rivayet ve sair bilgilerden de istifade etmek gereklidir. Ancak bu tür bilgileri lüzumu hâlinde ölçülü bir şekilde kullanmak, yani klasik tefsirlerdeki gibi aracı amaca dönüştürmemek ve bilhassa Arap dilindeki gramer kurallarını Kur'an nazmını denetleyen bir merci hâline getirmemek gerekir.[293]

Abduh ve Reşid Rızâ'nın klasik tefsir literatürüne yönelik en sert eleştirilerinden biri de İsrâiliyyât'la ilgilidir. İsrâilî nitelikli rivayet malzemesi Kur'an'ın sağlıklı biçimde anlaşılmasına engel teşkil ettiği için kesinlikle itimada şayan olamaz ve hiçbir şekilde delil gösterilemez. Nitekim Reşid Rıza İsrâiliyyât'ı reddetmekle kalmamış, bu konuda kaynak gösterilen Yahudi asıllı Ka'b el-Ahbâr'ı (ö. 32/652-653) İslâm inancını tahrif teşebbüsüyle itham etmiştir. Bu bağlamda ge-

291 Muhammed Abduh-Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Beyrut 1999, I. 25.
292 Abduh-Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, I. 25-26.
293 Abduh-Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, I. 46-47; III. 48; IV. 392.

leneksel olarak sahih addedilen Deccal, kıyamet ve Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili rivayetleri İsrâiliyyât kategorisinde değerlendirmesi eleştiri konusu olmuştur.[294]

Klasik tefsirleri kimi zaman çok ağır bir dille tenkit eden Abduh ve Reşid Rıza, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin en güzel yöntem olduğu kanaatindedir.[295] Bu konuda İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) izinden giden Menâr ekolü, bilhassa Abduh'un akla atfettiği rol itibariyle Mu'tezile'yi anımsatır. Abduh'un "furkân" payesi verdiği aklın fonksiyonu en belirgin şekilde kıssaların yorumunda kendini gösterir. Bu bağlamda Abduh mucizenin imkânını reddetmemekle birlikte Kur'an'da aklın verileriyle bağdaşmaz gözüken ifadeleri mecaz, temsil gibi yorum enstrümanlarıyla minimize etmeye çalışır. Âdem'in cennetteki yaşamı, yasak ağaca yaklaşması ve cennetten kovulmasını ise insan hayatındaki çocukluk, gençlik ve olgunluk çağlarına işaret sayarak ilgili kıssayı bir tür demitolojize eder.[296]

Abduh'un akla atfettiği önem, bir bakıma geleneksel ictihad kurumundan hak talebidir. Nitekim o Mısır genel müftüsü iken bazı cesur fetvalar vermiş ve bu yüzden faizi helal saymak gibi tenkitlere maruz kalmıştır.[297] Ancak *Menâr* tefsirine baktığımızda, ahkâm ayetlerinin savunmacı bir anlayışla yorumlandığı görülür. Daha açıkçası, çok eşlilik, kadının şahitliği ve kocası tarafından dövülmesi gibi konulardan söz eden ayetler, ustalıklı tevillerle çağdaş değerler sistemine uyarlanmaya çalışılır. Bir koltuğa iki karpuz sığdırmak diye de ifade edebileceğimiz bu durum, yani hem Kur'an'a mutlak değer atfetmek hem de insanlığın bugün ulaştığı seviyeyi terakki addetmek ister istemez savunmacı bir üslubu doğurmaktadır. Bu üslup aynı zamanda Kur'an'ın her yönüyle tarih-üstü bir nitelik taşıdığı inancından kaynaklanmaktadır. Zira Abduh ve Reşid Rıza Kur'an'daki tüm buyrukların tarih-üstü geçerliliğine inanır ve buna bağlı olarak, "Kur'an'da miadı dolmuş hiçbir buyruk yoktur. Bilakis her ayetin her za-

294 Mesela bkz. Hasîb es-Sâmerraî, *Reşîd Rızâ el-Müfessir*, Bağdat 1976, s. 327-359.

295 Abduh-Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, I. 34.

296 Abduh-Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, I. 282-283.

297 Bkz. Hayreddin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul trz., s. 90-93.

man ve zeminde söyleyecek bir sözü vardır." fikrini hararetle savunur. Kur'an'ı vücut bulduğu tarihsel vasattan koparmak suretiyle onu her insanın kendi tarihselliği içinde okumasını salık veren bu tarih-üstülük düşüncesi, Muhammed Esed'in meal-tefsirine damgasını vuran anakronik zihniyeti de epeyce şekillendirmiş gözükmektedir.[298]

Sonuç olarak, Abduh ve Reşid Rıza, klasik tefsir anlayışına çok sert tenkitler yöneltmiş olsalar da bu ikilinin ortak ürünü olan *Menâr* tefsiri, içerdiği bilgi malzemesi itibariyle geleneksel formattan çok farklı değildir. Belki en belirgin farklılık, bilhassa Abduh'un tefsir anlayışında aklın olabildiğince işlevsel kılınmasıdır. Öte yandan *Menâr*'ın mukaddimesinde en güzel tefsir yöntemi olarak kaydedilen Kur'an'ı Kur'an'la açıklama formülü de aslında adı var kendi yok hükmündedir. Çünkü hangi ayetin hangi ayetle açıklandığı, çok kere müfessirin dirayetine bağlı bir husustur. Kur'an'daki tüm beyanlara tarih-üstü değer atfedilmesine gelince, bu anlayışın apolojetik ve anakronik yaklaşımı zorunlu kılması gibi ciddi sorunları vardır. Bütün bunlara rağmen *Menâr* tefsiri, son dönem Kur'an araştırmalarına sağladığı katkı ile çok değerli bir eser hüviyetindedir ve hâlen de birçok Kur'an araştırmacısına rehberlik etmektedir.

Abduh ve Reşid Rıza'nın "her mümin Kur'an'ı kendisine vahyedilmiş gibi okumalıdır" önerisine mukabil Filistinli alim M. İzzet Derveze (ö. 1984) Kur'an'ı kendi tarihiyle ilintili biçimde okuma teklifinde bulunmuş ve bu teklifini nüzul sırasına göre düzenlediği *et-Tefsîru'l-hadîs* adlı eseriyle somutlaştırmıştır. Tefsirin müsveddelerini Türkiye'de zorunlu ikamete mahkum edildiği yıllarda (1941-1945) yazan Derveze'ye göre nüzul sırasına göre tefsir Kur'an'ı doğru anlamanın en güzel yöntemidir. Çünkü bu sayede okuyucu hem Kur'an'ın nüzul merhalelerini daha açık ve net biçimde izleyecek, hem de Hz. Peygamber'in siretine vukufiyet kesbedecek ve böylece vahyin nazil olduğu atmosfere girip Kur'an mesajıyla duygudaşlık tesis edecektir.[299]

298 Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, xxvı-xxvıı [Müellifin önsözü].

299 M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Şaban Karataş ve dğr., İstanbul 1997, I. 4.

Kabul etmek gerekir ki Derveze'nin tefsirindeki nüzul sıralaması oldukça kabataslaktır. Fakat ortaya konan ürün İslâm tefsir tarihinde bir ilk olması hasebiyle takdire şayandır. Ayrıca müellifin bazı ayet ve surelerin Mekkî ve Medenî oluşuyla ilgili tespit ve değerlendirmeleri de son derece dikkate değer niteliktedir. Yine onun *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* adlı eseri Kur'an'ı kendi tarihinde okuma çabasının çok değerli bir ürünü olarak telakki edilmelidir.

Seyyid Kutub ve Radikalizme Davet

Afgânî ve Abduh'un reform (ıslahat) çağrısı özellikle bu ikilinin yolları ayrıldıktan sonra siyasal bir harekete dönüşmemiştir. Ancak Reşid Rıza hocası Abduh'un çizgisinden ayrılarak Vehhâbîliğe sıcak bakabilecek kadar Selefî-Hanbelî bir eğilimi benimsemiş ve bu neo-selefî eğilim Mısır'daki Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Müslimîn) Teşkilatı'nın oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) 1928'de temellerini attığı İhvan-ı Müslimîn Teşkilatı ile Mevdûdî'nin 1941'de İslâmî nizamı tesis idealiyle Pakistan'da kurduğu Cemaat-i İslâmî son dönem Kur'an okumalarına farklı bir boyut kazandırmıştır. Bu iki hareket birbirinden bağımsız olarak ortaya çıktığı halde ayrı iklimlerde hemen hemen aynı görüşleri savunmuştur. Radikal-Siyasal İslâmcılık namıyla tarihe geçen bu hareketin mümessillerine göre Müslüman olan ile İslâmî olan arasında çok esaslı bir fark vardır. Buna göre bir toplumu oluşturan bireylerin Müslüman kimliği taşımaları o toplumun İslâmî olduğu anlamına gelmez. Toplum ancak temeli ve yapısı itibariyle İslâmî olabilir. Şu anki dünyada hiçbir İslâmî toplum yoktur. Bu yüzden, İslâm dünyasında hüküm süren yozlaşmış devlet modellerine karşı isyan bayrağı açılmalı, egemenler aforoz (tekfîr) edilmelidir.[300]

İslâm'ın modernleşme ya da çağa ayak uydurmaya ihtiyaç duymayan kâmil bir sistem olduğuna inanan bu siyasal-radikal anlayış, Batı karşısında uzlaşmacı veya savunmacı bir tavır takınmamış, aksine İslâm ve Batı arasında sürekli bir tenazur oluşturmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, Batılı siyaset teorilerinden ödünç aldığı kavramsal bir ana-kalıbı, modern siyasal

300 Olivier Roy, *Siyasal İslâmın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul 1994, s. 61.

bir kontekstte cahiliye, tağût, tevhid, şura, hizip, mustaz'af, mele', mütref vb. Kur'ânî terimlere uyarlamak ve bu suretle Kur'an metnini siyasal egemenlik, seçim, meclis, yasa, anayasa, siyasal parti, kapitalizm, emperyalizm, sınıfsız toplum, demokrasi, burjuvazi, insan hakları gibi modern kavramların tartışıldığı bir platforma dönüştürmekte de beis görmemiştir.[301]

Siyasal İslâmcılığın Kur'an okumalarında vahyin gayr-i İslâmî toplumlardaki sorunlara ilişkin hiçbir çözüm önermediği düşüncesi merkezî bir önemi haizdir. İstikbaldeki müphem bir zamana ertelenmiş İslâmî nizam idealinin beslediği bu düşünceyi, Mısır'daki mücadelesini Müslüman Kardeşler Teşkilatı'ndan daha radikal bir kulvarda sürdüren ve bu yüzden 1966'da Cemal Abdünnâsır (ö. 1970) tarafından idam edilen Şehit Seyyid Kutub'un "yirminci yüzyıl câhiliyesi", "câhilî ve tâğûtî rejimler", "sahte rabler" gibi tabirlerden mürekkep birçok sloganik ifade içeren *Fî Zilâli'l-Kur'ân* adlı tefsirinde görmek mümkündür. Örneğin Seyyid Kutub, Hz. Yusuf'un Mısır'da göreve talip olduğundan söz eden ayet münasebetiyle (12/Yusuf 55), "Devlet yönetiminden görev talep etmek sakıncalı bir durum değil mi?" şeklinde bir soru sorar ve bu soruya, "Peygamberlerin şeriatları farklıdır" diye kestirme bir cevap verdikten sonra şunları söyler: "İslâm hukuku, hayali ya da salt kurgusal bazda yaşanıp kavranmış olmadığı gibi, hayali ya da salt kurgusal bazda doğmuş da değildir! Tam tersine Müslüman bir toplumda ve de bu toplumun reel bir İslâmî yaşamın gereksinimleri karşısında takındıkları tavırlar sonucunda doğmuştur! İslâm toplumunu doğuran İslâm hukuku değildir! Aksine, İslâm hukukunu ortaya çıkarıp geliştiren İslâm toplumunun, İslâmî bir yaşamın ihtiyaçları karşısında benimsemiş olduğu gerçekçi tavırlardır."[302]

Kutub'a göre İslâm hukukuna ait hükümlerin dinamik yapısını kavrayabilmek için bu gerçeği göz önünde bulun-

301 Roy, *Siyasal İslâmın İflası*, s. 61-62. Söz konusu uyarlamaya örnek metinler olarak bkz. Seyyid Kutup, *İslâm'da Sosyal Adalet*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1986; a. mlf., *İslâm-Kapitalizm Çatışması*, çev. Y. Nuri Öztürk, İstabul 1985; a. mlf., *İslâm ve Emperyalizm*, çev. Ramazan Nazlı, İstanbul 1983.

302 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, VI. 279.

durmak gerekir. Ne var ki bazı kimselerin nassları ve kayda geçmiş hükümleri değerlendirirken, vahyin indiği ve hükümlerin doğduğu koşulları göz önüne almadıkları, ayetlerin bir karşılık, bir çözüm olarak indiği, hükümlerin biçimlendiği, bir yanıt olarak yaşama geçirildiği ortam ve durumun niteliğini özümseyemedikleri anlaşılıyor. Bu sebeple de Kur'an hükümleri adeta boşlukta doğmuşçasına ve boşlukta yaşanabilirmişçesine uygulanmaya çalışılıyor.[303]

Doğrusu bu fikirler heyecan vericidir. Çünkü Kutub burada Kur'an'ın "şimdi"ye dair ne söylediğini doğru anlamak için nüzul dönemindeki olgusal durumu bilmek gerektiğine işaret etmektedir. Ancak kadınların dövülmesinden söz eden ayeti güçlü-kuvvetli erkeklerin hâkimiyeti altında yaşamak ve koca dayağı yemekten zevk alan kadınların ihtiyacını karşıladığını söyleyecek kadar da vahyin nüzul ortamına bigâne kalabilen Kutub'un[304] bu işareti, Kur'ânî hükümlerin vahiy ortamındaki illetlerini kavramak ve bu kavrayışla birlikte güncel problemlere çözüm bulmak gibi bir hedef göstermemektedir. Çünkü o, söz konusu hükümlerin tıpkı Medine'deki gibi bir İslâm toplumunda uygulanabileceğine, dolayısıyla bugüne dair hiçbir şey söylemediğine inanmaktadır.

Kutub'a göre çağdaş toplum cahiliye toplumu olduğu için Müslüman araştırmacıların faiz, sigorta, nüfus planlaması gibi sorunlarla uğraşmaları ve bu sorunlara ilişkin fetva istemlerine cevap yetiştirmeye çalışmaları hem komik hem de abesle iştigaldir. Bugün yapılması gereken iş, mevcut toplumun problemlerine Kur'an ve Sünnet'ten cevaplar üretmek değil, bu iki kurucu metindeki hükümlerin tam anlamıyla uygulanabileceği toplumu inşa etmektir.[305]

Kendisini tarihte yaşanmış muayyen bir zamanın aynen tekrarına adamış gözüken Kutub bu ideal toplum oluştuğunda her şeyin büsbütün değişeceğinden çok emindir. Bu millet-i mev'ûde'nin ne zaman teşekkül edeceği bilinmese de günü gelince bu özel toplum cahiliye karşısındaki varoluş ve

303 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, VI. 279.
304 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, II. 464.
305 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, VI. 285.

duruşunu tahkim ettikten sonra bankalara, sigorta şirketlerine, nüfus planlamasına ihtiyaç duyulabilir de duyulmayabilir de. Şimdiki toplum gayr-i meşru olduğu için cahiliye oluşundan kaynaklanan ihtiyaçlarını dikkate almak gerekmez.[306]

Kuşkusuz her müfessir yaşadığı çağın ve çevrenin çocuğudur. Dolayısıyla Kutub'un bu düşünceleri İslâmî taleplerde bulunan Müslümanlara "had bildiren" bir siyasi iradenin hüküm sürdüğü zamanlarda vücut bulmuş olması hasebiyle kendi bağlamında anlamlıdır. Ancak bu durum Kutub'un büyük toplumsal ütopyaların çizgisiyle kesişen bir düşünceyi seslendirdiği gerçeğini değiştirmez. Çünkü Kutub İslâm'ın en mükemmel hayat nizamı olduğuna inanmakta ve bu ideal nizamın tahakkukunu bilinmeyen bir zamana, daha doğrusu hayale bırakmaktadır. Kaldı ki onun sözünü ettiği nizamı temsil eden bir toplumun gerçeklik imkânı da tartışma konusudur. Zira Kur'an'ın bir hayat nizamı olarak tatbik edilmesinin sosyal vetiresi olarak İslâm tarihi ne yazık ki bu hayale gölge düşürmekte ve hatta asr-ı saadet diye nitelendirilen dönem bile Kutub'un hayalini kurduğu bir toplumsal yapının gerçeklik imkânına cevaz vermemektedir.

Netice itibariyle Kutub'un ütopik bir toplum modelini öngören düşüncelerine göre Kur'an bugünkü Müslümanların pratik sorunlarına cevap teşkil edecek hiçbir beyan içermemektedir. Çünkü Kur'an cahili sistemin sorunlarını çözmek zorunda değildir. Acaba gerçekten öyle midir? İşte tam bu noktada, "Allah'ın vahiy aracılığıyla bertaraf etmeye çalıştığı şirk, fuhuş, riba vb. sorunlardan hangisini Hz. Peygamber üretmişti?!" diye sormak gerekir. Buna bir de "katıksız bir cahili toplum var mıdır?" sorusu eklenmelidir.

Kaynaklardaki bilgilere bakıldığında, İslâm öncesi cahili Arap kültürünün dahi zannedildiği gibi büsbütün bir rezîletten ibaret olmadığı görülür. Puta tapmak, içkinin küpüne girmek, fuhşu sektör hâline getirmek, lokal düzeyde de olsa kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek elbette câhiliyedir; ama "Hür insan zina eder mi?" diyen, mazlumun âhına kulak verip Hılfu'l-fudûl'ü tesis eden de aynı câhiliyedir. Keza abdest,

306 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, VI. 285.

namaz, gusül, zekât, hac, oruç, kurban gibi dinî vecibelerin tümünden haberdar olan, zina ve hırsızlık gibi suçlara müeyyide uygulayan da yine aynı cahiliyedir.[307]

Diğer taraftan Allah Kur'an'da "cahiliye" olarak andığı bu kültürü yok saymak şöyle dursun, birçok konuda ibkâ etmiştir. Sözgelişi, hırsızlık suçuna terettüp eden el kesme cezasını cahiliye devrine ait bir uygulama olduğu gerekçesiyle ilga etmemiştir. Dahası Kur'an, zannedildiği gibi bir hukuk devrimi değil, ıslahat gerçekleştirmiştir. Zira Kur'an'ın cahiliye dönemine ait uygulamaları ilga etmesine örnek olarak ancak nikâh-ı makt, nikâh-ı şiğar, fuhuş, içki ve kumar gibi birkaç husus sayılabilirken ibkâ, ıslah ve ikmal ettiği uygulamalara dair yüzlerce örnek zikredilebilir. Hülasa Kur'an, iyiyi "cahilî iyi" sayıp ilga etmek yerine, bunu iman ve ubudiyet köprüsüyle müteâl olana bağlamış ve böylece dinî-ahlâkî bir boyut kazandırmıştır.[308]

Bilimselci Tefsir Apolojizmi

Hindistan ve bilhassa Mısır merkezli çağdaş Kur'an okumalarında dikkati çeken bir başka hususiyet de bilimselcilik, yani Kur'an'ın modern bilimleri öncelediği varsayımını tanıtlama çabasıdır. Sir Ahmed Han ve takipçilerinin mucizeyi inkar düşüncesi bağlamında ürettikleri yorumlardan bir kısmı bilimsel tefsir hüviyetinde olmakla birlikte[309] Kur'an'ı bilimselci nazarla okumanın literatür düzeyindeki ilk mahsulleri Mısır'da ortaya çıkmıştır. Bu alandaki ilk eser, asıl mesleği hekimlik olan Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin (ö. 1889) *Keşfu'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-kur'âniyye*'sidir. Taş kömürünün oluşumuna dair bir girişle başlayan bu ilginç tefsiri Abdurrahmân el-Kevâkibî'nin (ö. 1902) *Tabâiu'l-istibdâd ve mesâiru'l-isti'bâd* adlı eseri takip eder. Yine bu tarihlerde Muhammed Abduh'un, 105/Fîl 3. ayetteki *tayran ebâbîl* (sürü sürü kuşlar) ibaresine "mikroplar" (*cerâsîm*) gibi bir manâ takdir ettiği görülür.[310] 20. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde Tantavî Cevherî (ö. 1940) *el-*

307 Geniş bilgi için bkz. Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994, I. 457 vd.

308 Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhî Yorumu", *İslâmiyât VII* (2004), sayı: 1, s. 66-68.

309 Bkz. J.M.S. Baljon, *Kur'an'ın Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara 1994, s. 113-124.

310 Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz'i 'amme*, Kahire 1994, s. 120.

Cevâhir adlı ansiklopedik eseriyle ilmî tefsir literatürüne çok büyük bir katkıda bulunur.[311]

Mısır'daki bu faaliyetler dönemin Türkiyesinde de makes bulur ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1918), Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) ve Said Nursî (ö. 1960) gibi şahsiyetler bilimsel tefsir ekolünün Türkiye mümessilleri olur. Kur'an'da bahsi geçen mucizelerin terakkiyâta birer mikyas ve numune olduğuna inanan Said Nursî, 6/En'am 59. ayette Allah'ın sonsuz ve sınırsız ilmine işaret eden *kitâb-ı mübîn* terkibini -tıpkı Sûfiler, Şiîler ve pek tabii ki bilimselci tefsirciler gibi- elimizdeki Mushaf metnine hamlederek bu metinde her şeyin bilgisinin zâhiren-bâtınen, nassen-delâleten, remzen-işâreten mevcut olduğunu söyler.[312]

Sözler adlı eserinde "beşerin san'at ve fen cihetindeki terakkiyatlarının neticesi olan havârik-i san'at ve garâib-i fen olarak tayyare, elektrik, şimendifer, telgraf gibi şeyler vücuda gelmiş ve beşerin hayat-ı maddiyyesinde en büyük mevki almışlar. Elbette nev-i beşere hitap eden Kur'an-ı Hakîm şunları mühmel bırakmaz. Evet bırakmamış."[313] diyen Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*'ın son kısmında da uçak, santrifüj aleti ve radyo gibi teknolojik aygıtların Kur'ânî referanslarını gösterir.[314] Yine aynı zaman diliminde Elmalılı M. Hamdi Yazır bir taraftan Abduh'un mezkur yorumunu tahrif olarak niteler;[315] diğer taraftan da kendisi Kur'an'daki muhtelif ayetlerin yer çekimi kanunu (13/Ra'd, 2), taş kömürü (87/A'lâ, 4-5), elektrik (36/Yâsîn, 80), vapur (11/Hûd, 40), lokomotif, otomobil, bisiklet ve diğer otomatik âletlere (27/Neml, 82) delâlet keyfiyetlerinden söz eder.[316]

Bilimsel tefsir ekolüne İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), M. Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1978) ve Emîn el-Hûlî (ö. 1966) gibi şahsiyetler tarafından ciddi eleştiriler yöneltilmişse de Kur'an'dan bilim

311 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Dücane Cündioğlu, "Tefsirde Helenizm: 'Bilimsel Tefsir' Zaafı ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet*, Güz-1993/4, s. 167; J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar, Ankara 1993, s. 69-103.

312 Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, çev. Abdülmecid Nursî, İstanbul trz., s. 237-238.

313 Said Nursî, *Sözler*, İstanbul 1993, s. 246 (xx. söz, ikinci makam).

314 Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, s. 238-240.

315 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, IX. 6134.

316 Yazır, *Hak Dini*, IV. 2781, 2945, V. 3701, VI. 4042, VIII. 5751-5758.

üretme gayretleri pek hız kesmemiş; tam tersine yakın geçmişte Maurice Bucaille, Afif Abdülfettah Tabbara, Haluk Nurbaki ve Süleyman Ateş gibi ilim adamlarının eserleriyle daha da aktüel bir boyut kazanmıştır. Haddi zatında Kur'an'dan bilim üretmeye yönelik tüm çabalar son iki asırdır süregelen savunma psikolojisinin ürünüdür.

Bu psikoloji genelde İslâm'ın, özelde de Kur'an'ın ne kadar yüce olduğunu cümle âleme göstermek gibi bir iradeyi tazammun etmekle birlikte, maalesef skandal düzeyinde bazı fiyaskolara da yol açtı. Mesela yakın geçmişte bazı dergilerin etrafında öbekleşen bir grup Batı'nın bugün ulaştığı kabul edilen göz kamaştırıcı seviyeyi İslâm'ın çoktan fethettiği merhaleler olarak değerlendirdi. Neredeyse Batıniliğe varan zorlamalarla demirin özgül ağırlığında, hidrojenin atom sayısında Kur'ânî-İslâmî verileri doğrulayan bir dizi hikmet keşfedildi. Derken, Kur'an'da zikredilen bir kıssaya istinaden Firavun'un cesedinin bulunduğu, bir bal peteğine arıların "Allah" yazdığı, J. Custeau'nun (Kaptan Kusto) Müslüman olduğu gibi haberlerle çalkalandı ortalık, ama kısa bir süre sonra hepsinin asılsız olduğu anlaşıldı. Yine yakın geçmişte Mısırlı bilim adamı Reşat Halife, 74/Müddessir 30. ayette geçen *tis'ate 'aşer* (on dokuz) rakamından yola çıkarak bilgisayar ortamında Kur'an'ın sayısal mucizesini izhar etmeyi denedi ve fakat bu deneme 19 hesabına uymayan 9/Tevbe 128-129. ayetlerin Kur'an'a sonradan ilave edildiği yolunda bir ilhâdî hezeyanla sona erdi.[317]

Kimi zaman bu tür hezeyanlar ve skandallarla noktalanan bilimsel tefsir denemelerinin temelindeki zihniyet belki biraz da aşağılık kompleksiyle maluldür. Çünkü Mehmet S. Aydın'ın deyişiyle, Batı'nın ezici gücünü savaş meydanlarında fark etmiş olmamızdan dolayı modernleşmenin bizde ilk defa kurşun ihtiyacı olarak ortaya çıkması, "Bu silah bizde niçin yok? Bunu yapan bilgi niçin yok?" gibi soruların zuhuruna ve dolayısıyla Müslüman entelektüellerin halet-i rûhiyesinde çatlaklar oluşmasına yol açtı. Bu arada Batı'dan gelen ağır tenkitler Müslümanlar üzerinde adeta şok etkisi yarattı.[318] En büyük

317 Daha geniş bir değerlendirme için bkz. Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, s. 159-160.
318 Mehmet S. Aydın, "Modernleşme Çabaları ve Kur'an'ın Yeniden Okunuşu", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1998, s. 327-328.

şoklardan biri Ernest Renan'ın (ö. 1892), "Müslümanlarda bilim ve felsefe üretecek kafa yok." şeklindeki eleştirisiydi.[319] Gerçi bu ağır eleştiriye Namık Kemal (ö. 1888) ve Cemaleddin Afgânî tarafından cevap verildi; fakat Afgânî'nin cevap mektubu da maalesef özür dileyici bir üsluba sahipti.

Türkiye: "Uydum Kalabalığa" Diyerekten Eskinin Tekrarı

Hindistan ve Mısır, 19 ve 20. asırlarda Kur'an ve tefsir alanında yeni ufuklara yelken açmaya çalışan Seyyid Ahmed Han, Emir Ali, Ebü'l-Kelâm Azâd, Ferâhî, Islâhî, Muhammed İkbal, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Fazlur Rahman, M. İzzet Derveze gibi birçok düşünür ve ilim adamı yetiştirmiş olmasına karşın Türkiye, biraz da Osmanlı'daki "meraksızlık" âdetinden olsa gerek ilmî ibdâ ve inşâ cihetiyle İslâm âlemine riyaset edecek bir rol üstlenememiştir. Gerçi bu zaman zarfında fıkıh, usûl-i fıkıh ve kelâm gibi alanlarda kayda değer yenilik arayışlarından söz etmek mümkündür. Lakin Kur'an ve tefsir sahasında "yeni" nitelemesine hak kazanacak bir mahsulden bahsetmek oldukça zordur. Bununla birlikte Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) *Tanrı Buyruğu: Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsiri* isimli eseri bir ölçüde istisna olarak zikredilebilir. Zira bu eser müellifinin de belirttiği gibi okuyucularına birçok yeni fikir sunan ve bu yönüyle onları düşünmeye sevk eden bir meal-tefsir çalışmasıdır.

Eserdeki tevcih ve tevillere göz atıldığında, gerçekten de Türkiye'deki Müslüman halkın o vakte kadar belki de hiç aşina olmadığı türden birçok yeni görüşle karşılaşılmaktadır. Ancak bu görüşlerin önemli bir kısmı Ömer Rıza'ya değil, Mirzâ Gulam Ahmed'in (ö.1908) kurduğu Kâdıyânîlik mezhebinin bir kolunu temsil eden Lahor Ahmedîleri'nin lideri Mevlana Muhammed Ali'ye (ö. 1951) aittir. Kaldı ki müellif Ömer Rıza da Mısır'da eğitim görmüş ve aynı zamanda Hint alt kıtasındaki Müslüman kitlenin mücadelesini çok yakından takip ve takdir etmiş biridir.

Bu durum hem son iki asırdaki yeni yaklaşımların Hindistan ve Mısır menşeli olduğuna ve hem de bu tür yaklaşımları benimseyen bir zihniyetin Türkiye dışında neşvü nema bulduğuna işaret etmektedir. Diğer taraftan Ömer Rıza'nın

319 Bkz. Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, Ankara 1946, s. 186-201.

meal-tefsirine yönelik ilk tepkiler dönemin Türkiye'sinde durumdan dinî bir vazife çıkaran ulemanın geleneksel yaklaşımı muhafaza ve müdafaa etmede çok kararlı olduğunu göstermektedir. Zira Doğrul'un eseri piyasaya çıktığı günden itibaren şiddetli tenkitlere maruz kalmıştır. Bu meyanda müellifin masonluğuna da dikkat çekilerek eserde ciddi hatalar ve tahrifler bulunduğundan, hatta Kâdıyânîliğin propagandasını yaptığından söz edilmiştir.[320]

Eserin 1980 yılında A. Muhtar Büyükçınar ve Mustafa Uzun tarafından hazırlanan dördüncü ve son baskısında ise müellifin bazı ayetlere, mesela Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi, beşikte iken konuşması ve çamurdan kuş maketine üfleyip canlı bir kuşa dönüştürmesi gibi mucizelerinden, Hz. Süleyman'ın asasını kemiren kurttan, erkek-kadın arasındaki statü ya da derece farkından söz eden ayetlere ilişkin bazı izahları ya metinden çıkartılmış veya orijinal metni tahrifle eşdeğer nitelikte müdahaleler yapılmıştır. O kadar ki müellifin, "okuyucularımız eserimizde birçok yeniliklerle karşılaşacaklardır. Bu yeniliklerin onları ürkütmeyeceğine, bilakis onları düşündüreceğine kaniiz." şeklindeki ifadesi,[321] eseri yayına hazırlayan zatlar tarafından, "üzerinde düşünülmesi için, ürkütücü de olsa yeni görüşler" şeklinde tağyir-tahrif edilmiş ve bu tahrif, "eseri lekeleyen müfrit izahların kaldırılması ve gerektiğinde Ehl-i Sünnet ulemasının görüşlerini ilave etme zarureti" olarak gerekçelendirilmiştir.[322]

Kur'an'a çağdaş yaklaşımlar bağlamında Türkiye bidayetten beri pek mümbit bir toprak olmamıştır dersek herhalde mak-

320 Mesela H. Basri Çantay (ö. 1964) kendi mealinin önsözünde şöyle demiştir: "Ömer Rıza Doğrul Beyin 'Tanrı Buyruğu' adlı eseri şekil, tertibi, tanzimi itibariyle güzeldir. Fakat gerek ayetlerin meallerinde, gerek bu meallerin notlarında sayılmayacak derecede hatalar, hatta bazı tahrifler vardır. O eserin 'Lâhur'daki 'Ahmediyye=Kâdiyânî' mezhebi reisi 'Mevlânâ Mehmed Ali'nin İngiliz diliyle yazdığı ve o cemiyetin 'İşâa-i İslâm Encümeni'nin bastırdığı tefsirli Kur'an tercemesinin bir kopyası olduğuna dair merhum 'Hamdi Akseki' Beyin vaktiyle bize gönderdiği mektub elimizde mahfuzdur". Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1984, Birinci Baskının Önsözü, I. 7.

321 Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerimin Tercüme ve Tefsiri*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1947, İlk Basımın İlk Sözü.

322 Eserdeki tahrifatın boyutları hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İlhami Karabulut, "Tanrı Buyruğu ya da Bir Tahrifin Anatomisi", *İslâmiyât III* (2000), sayı 1, s. 185-204.

sadı aşan bir söz söylemiş olmayız. Zira bu alandaki ürünlerimizin kalite düzeyine muttali olmak için geçen son asırda telif edilen Kur'an tefsirlerini incelemek yeterlidir. Mesela 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Mehmed Vehbi Efendi'nin (ö. 1949) telif ettiği *Hulâsatü'l-beyân fi tefsîri'l-kur'ân* adlı eser klasik tefsirlerdeki izahattan bir kısmının sorunlu bir dille Türkçeye aktarımından müteşekkil bir derlemedir. Eserin özgünlük açısından ne denli fakir olduğu İsmet Ersöz tarafından şöyle ifade edilmiştir:

> Bir tefsirde bulunması gereken sağlam dil, akıcı üslup, kelimelerin ince ve özlü anlamlarının açıklanması, düzgün tercüme, ayetlere mana yönünden doyurucu tahliller getirilmesi, orijinal sonuçlara ulaşılması gibi özelliklerden pek azını bu tefsirde bulmak mümkündür, mevcut bulunanlar da kaynak olarak kullanılan tefsirlere aittir. Bu kusurlarına rağmen ve ayrıca dili de ağır olduğu halde eser halk tarafından çok sevilmiş ve tutulmuştur. Elmalılı Muhammed Hamdi, 'Benim tefsir hocanın tefsirine göre bâkir mazmunlar, ince ilmî ve felsefî neşelerle dolu olduğu halde yine o rağbette... Allah'ın ona bir lutfu bu' derken buna işaret etmek istemiştir.[323]

Mehmed Vehbi Efendi'nin tefsirine ilişkin bu değerlendirmeler büyük ölçüde Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* adlı eseri için de geçerlidir. Çünkü bu tefsirde de özgün olarak nitelenebilecek hemen hiçbir görüş ve yorum mevcut değildir. Bu noktada Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* için ayrı bir bahis açmak gerekir. Bilhassa akademik çevrelerde rağbet gören ve çok sayıda tez çalışmasına konu olan bu tefsir, T.B.M.M'deki uzun tartışmalar neticesinde Diyanet riyasetinin Elmalılı'ya tevdi ettiği vazife üzerine kaleme alınmış ve müellif ile Diyanet riyaseti arasında imzalanan bir protokolle de tefsirin çerçevesi işin başında tayin edilmiştir.

Elmalılı'nın tefsiri bu alanda bir çığır açmaktan öte söz konusu protokolün 5. maddesindeki, "*İtikatca Ehli Sünnet mezhebine ve amelce Hanefî mezhebine riayet olunarak âyâtın mutazammın olduğu ahkâm-ı dîniyye, şer'iyye ve hukûkiye, ictimâiyye ve ahlâkiyeye...*"[324] kaydından da anlaşılacağı gibi Eş'arî ağırlıklı klasik Sünnî doktrini hem ustalıklı yorumlarla Kur'an'a dayandırmak, hem de çok güzel bir dille güncelleye-

323 İsmet Ersöz, "Hulâsatü'l-Beyân", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 321.
324 Yazır, *Hak Dini*, I. 19 [Mukaddime].

rek Müslüman Türk halkının idrakine sunmak gibi mühim bir vazife görmüş ve böylece Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortaya çıkan dinî yayın boşluğu, siyasi iradenin izniyle telif edilen bir otoriter metinle kısmen doldurulmuştur.

Gerçi müellif yaşadığı dönemde epeyce gürültü koparan Türkçe Kur'an ve ana dilde ibadet tartışmalarında dirayetli bir tavır takınmış ve eserinin mukaddimesinde ısrarla Kur'an'ın Arabîliğine vurgu yaparak muhalif görüşe yönelik tavrını, "Türkçe Kur'an mı var behey şaşkın!" gibi bir ifadeyle dile getirmiş ve yine muhtemelen tefsirindeki ayet meallerinin Kur'an yerine ikame edileceği endişesinden ve/veya her yönüyle ilâhî bir kumaş olan Kur'ân-ı Arâbî'yi başka bir dilde aynen üretmenin imkansızlığına ilişkin muhkem inancından dolayı eserin meal kısmında -tefsir kısmındaki mükemmel dil ve üslubun aksine- Türkçenin gramerine ters düşen bir üslup kullanmıştır.[325] Bütün bunlara rağmen bu tefsir siyasal otoritenin dinî alandaki boşluktan doğması muhtemel fikir anarşisini kuvveden fiile çıkmadan zaptu rabt altına alma projesinin bir parçası olarak vücut bulmuştur.

Merhum Elmalılı'nın Abduh'a -ki bu zatın pan-islamizm (ittihâd-ı İslâm) idealini gerçekleştirmek maksadıyla son dönem Osmanlı yönetimiyle müdâvele-i efkârda bulunan Cemâleddîn Afgânî'nin öğrencisi olduğuna dikkat edilmelidir- sert eleştiriler yöneltmesi de muhtemelen Abduh ve Reşid Rıza'nın öncülük ettiği İslâmî ıslah ve tecdit hareketinin Türkiye'deki siyasal konjonktür açısından sakıncalı görülmesi sebebiyledir. Zira Elmalılı'nın 105/Fîl suresinin tefsirinde Abduh'u Kur'an'ı tahrif etmekle suçlamasını ve "güzel bir başlangıçla başlayan kelâmını güya bir incelik göstermek üzere mikroplara bulamıştır"[326] şeklinde bir alaycı ifade kullanmasını salt ilmî bir eleştiri olarak okumak bizce safdillik olur. Gerçi Elmalılı buradaki eleştiri sebebini, "Bin dört yüz sene evvel, henüz insanlara mikrobun bildirilmemiş, gösterilmemiş olduğu bir zamanda vak'anın sebebi zâhirîsi olmak üzere bilmedikleri mikroptan bahsedip de onunla fiil mukayeseye davet etmeye kalkışmak ma'nasız olurdu."[327] şeklinde tasrih etmiştir.

325 Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *DİA*, İstanbul 1997, XV. 163.
326 Yazır, *Hak Dini*, IX. 6126-6143.
327 Yazır, *Hak Dini*, IX. 6142.

Ne var ki bu makul gerekçe nazarı itibara alındığında Elmalılı'nın da benzer eleştirileri hak ettiğini belirtmek gerekir. Mesela insanın bir damlacık sıvıdan yaratıldığını bildiren 86/Târık 5-7. ayetlerin tefsirinde, İskenderânî'nin *Keşfu'l-esrâri'n-nûrâniyye* adlı eserinden yirmi küsur sayfalık embriyoloji bilgisi aktarması,[328] herhalde ilk Müslüman neslin anatomi, fizyoloji ve embriyoloji gibi alanlarda yeterli ilmî donanımı haiz olduğu inancının bir eseri olmalıdır. Aksi halde bu tür malumatın tefsir kabilinden sunulması, Kur'an metnine tazyik veya en azından bir malumat israfıdır. Aynı hüküm, 27/Neml 82. ayetteki *dâbbe mine'l-arz* ibaresinden lokomotif, otomobil vb. araçların keşfine işaret çıkarması için de geçerlidir.

Sonuç itibariyle merhum Elmalılı, Türk dilini kullanımındaki maharet, kavram tahlillerindeki vukûfiyet, klasik yorumların tercihe şayan olanını belirlemedeki muvaffakiyet gibi yönleriyle tebarüz eden çok değerli bir esere imza atmış olmakla birlikte eserdeki genel fikrî kompozisyon entelektüel düzeyde ufuk açıcı bir niteliğe sahip değildir. Daha açıkçası *Hak Dini* Sünnî tefsir geleneğindeki muhafazakâr tutumu pekiştiren bir eser hüviyetindedir. Bazı ayetlerin modern çağdaki bilimsel keşiflere uygun biçimde yorumlanması -ki bu yorumların büyük bir kısmı da İskenderânî'nin anılan eserinden iktibas edilmiştir- ise bilimsel tefsir anlayışının o dönemde moda olmasıyla açıklanabilir.

Geride bıraktığımız asrın son çeyreğine gelindiğinde Süleyman Ateş'in "çağdaş" diye isimlendirdiği tefsir çalışması Türkiye'de belli ölçüde bir canlanmaya vesile olmuştur. Ancak geniş halk kitlelerinin bu tefsir sayesinde tanıştığı farklı ya da daha vazıh bir ifadeyle, geleneksel telakkilere ters düşen yorumlar incelendiğinde bunların sadece Türkiye'deki avam-ı nas için yeni olduğu görülür. Daha açıkçası, Ateş'in özellikle ilk insanın yaratılışı, nesh, recm, kadın ve Ehl-i Kitab'ın uhrevî statüsü gibi konularla ilgili görüşleri ya Ebû Müslim el-İsfahânî gibi klasik dönem müfessirlerden veya Muhammed Abduh-Reşid Rıza'nın *Menâr* tefsiri ile İzzet Derveze'nin *et-Tefsîru'l-hadîs* adlı eserinden alıntılanmıştır.

328 Yazır, *Hak Dini*, VIII. 5702-5725.

Çok yakın bir geçmişte Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları arasında piyasaya çıkan *Kur'an Yolu* adlı meal-tefsirde de en azından birçok okuyucu açısından bazı yeni yaklaşımların mevcudiyetine tanık olunabilir. Gerçi bu tefsirde de kadının dövülmesi, şahitliği ve miras payı gibi konularla ilgili ayetlerin yorumunda hem Kur'an ahkâmına mutlak ve tarih-üstü değer atfeden hem de modern durumu terakki addeden klasik İslâm modernizmindeki savunmacı üslup hakimdir.[329] Bununla birlikte kimi ayetlerin yorumunda klasik dönem fıkıh ulemasının genel kanaat ve ictihadına itiraz edilmesi,[330] kimi ayetlerdeki hükümlerin tarihsel süreçte menâtını kaybetmiş olduğuna ilişkin görüşlere yer verilmesi, kimi ayetlerin yerelliğinden ve/veya tarihe intikal etmiş hükümlere mevzu teşkil ettiğinden bahsedilmesi[331] bu eserin muhtemel okuyucu kitlesi dikkate alındığında cesur bir yaklaşım olarak kaydedilmelidir. Keza 2/Bakara 62. ayetin tefsirinde, S. Ateş'in yakın geçmişte "Cennet müminlerin tekelinde midir değil midir?" şeklindeki ilginç tartışmaya konu olan görüşlerini -ki bu görüşlerin özü *Menâr* tefsirinde de mevcuttur- anımsatan bir izahatta bulunulmuş olması da yine bu kabilden addedilebilir.[332]

Ne var ki anılan ayete ilişkin bu esnek yorumla ilgili ifadeler eserin ikinci baskısında buharlaşmıştır. Bu ilginç durum tefsirde ortodoksi ya da resmî tefsircilik şeklinde kavramlaştırılabilir. Esasen, Diyanet'in Elmalılı ve *Hak Dini* tecrübesine benzer şekilde salt belli bir mezhebî yorumun arkasında durması bizce kaygı verici bir gelişmedir. Dahası *Kur'an Yolu* adlı eser, son kertede resmî tefsirciliğin bir ürünüdür. Eserin takdim yazısında, "Herhangi bir tefsirin Diyanet İşleri Başkanlığı'nca neşredilmiş olması, o tefsire resmî bir hüviyet kazandırmaz" denilmiş olması bu gerçeği değiştirmemektedir. Bilakis eserin ilk baskısındaki kimi cesur yorumların hâkim Sünnî anlayışa ters düşmesi nedeniyle ikinci baskıdan çıkarılmış olması[333] söz konusu gerçeği teyit ve tescil etmektedir.

329 Mesela bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, I. 315-316; II. 17-18, 44-46.
330 Mesela bkz. *Kur'an Yolu*, IV. 50, V. 6.
331 Mesela bkz. *Kur'an Yolu*, II. 32, 47; IV. 50, 116-117.
332 Bkz. *Kur'an Yolu*, I. 69-70.
333 Bu konuda ilginç bir örnek olarak 4/Nisa 24. ayetin tefsirine de bakılabilir. Zira eserin ilk baskısında bu ayet muta nikâhıyla ilişkilendirilmişken ikinci baskıda bu yorum tamamen izale edilmiştir.

MODERNİTENİN MEYDAN OKUMALARI BAĞLAMINDA TEFSİRİN İMKÂN ve SINIRLARI

Giriş

Bu yazıya başlarken modernite ve modernizm kavramlarıyla ilgili olarak birkaç hususa kısaca işaret etmek faydalı olacaktır. Modernite kavramı, modernleşme ve modernizmle ilintili olmakla birlikte bu ikisine indirgenemeyecek bir mahiyete sahiptir. Bunlar her ne kadar benzer bir kavramsal zemine sahip olsalar da her biri kendi tarihsellikleri itibariyle birbirinden ayrılır. Modernite olgusu düşünsel olarak Aydınlanma çağına, siyasal olarak Fransız devrimine, ekonomik olarak da endüstriyalizme bağlı olup temelde gelenekle karşıtlık ve kopuş hâlinde gerçekleşen bireysel, toplumsal ve siyasal yaşam alanlarındaki değişim ve dönüşümü ifade eder. Felsefî gücünü 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinden alan modernite, akıl ve insana merkezî bir konum atfeder, toplumsal yaşamı rasyonalize eder, dini toplumsal alanda geriletir, laisizmi ilke olarak benimser. Kısaca modernite gerçek anlamını öznenin ve özgürlük fikrinin yaygınlaşıp güçlenmesi, bunların siyasî ve felsefî düşüncede merkezî konuma gelmesinde bulur. Bu bağlamda modernitenin özellikle son iki yüzyıldaki teknoloji ve bilimsel buluşlarla da ilintili olarak yeni anlam boyutları kazanmış olduğunu da belirtmek gerekir.

Modernizme gelince, bu kavram oldukça geç tarihli olup moderniteden farklı bir alanı ifade eder. Genelde 19. yüzyıl sonu ile İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcı arasındaki zaman diliminde bilhassa sanat ve edebiyatta meydana gelen büyük çaplı değişimleri tanımlamakta kullanılan modernizm kimilerine göre de modernleşme politikalarının ideolojisi olarak tarif edilmektedir. Temelde Aydınlanma'nın tarihsel bir kategorisi olan modernizmin açıkça sınırı belirlenmiş bir bitiş zamanı yoktur. Her ne kadar İkinci Dünya Savaşı'ndan beri gerçekle-

şen değişimleri tanımlamak için post-modern terimi kullanılıyorsa da bazı düşünürler modernizmin hâlâ sürdüğünü iddia etmekte, bazıları ise bunun söz konusu tarihten önce sona erdiğini belirtmektedirler.[334]

İslâm Dünyasında Modernite Algısı ve Moderniteye Mukabele Biçimleri

Modernite yaşanan bir süreç, verili bir durum olarak İslâm dünyasında genellikle istikrahla karşılanmış ve hemen her fırsatta demonize edilmeye çalışılmıştır. Daha açıkçası modernite olgusuna ilişkin tanımlamalar çok kere algıda seçicilikle oluşturularak bu şeytânî olgunun altımızdaki zemini kayganlaştırdığı, bize ait olan bütün katı şeyleri buharlaştırdığı, durağanlığa dayanan huzurumuza yönelik çok ciddi bir tehdit oluşturduğu fikri sıkça dile getirilmiştir. Temelde böyle düşünen birçok çağdaş Müslüman entelektüelin konuyla ilgili yazılarına göz atıldığında bilhassa modernite-din ilişkisi üzerinde durulduğuna ve bu bağlamda sıklıkla Aydınlanma felsefesi, aklın egemenliği, kutsalın yitirilişi, dinin endüstriyelleşmesi, insanın makineleşmesi ve hormonlarıyla düşünmesi, Tanrı'nın dünyadan sürgün edilişi gibi bir dizi eleştirel mülahazada bulunularak dinî-ahlâkî değerlerin pratik yaşam alanında çok önemli mevziler kaybettiği tezinin ispatlanmaya çalışıldığına tanık olunmaktadır.[335]

Diğer taraftan 19. yüzyılda İslâm dünyasının Batılılarca işgal etmesine atfen sömürgecilik ve oryantalizmden de sıkça söz edilmektedir. Oldukça zengin bir mağduriyet edebiyatı oluşturan bu fikirler manzumesi şöyle özetlenebilir: Müslümanlar zayıf düştükleri sömürgecilik karşısında kendilerine mahsus temel ilke ve esaslardan taviz vermeye başladıkları günden itibaren modernite karşısında gittikçe mevzi kaybeden bir konuma düştüler. Öyle ki bu süreçte sıradan bir inanan kimsenin

334 Bu kavramlar hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul 1995; Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, İstanbul 1991; J. Francois Lyotard, *Postmodern Durum (Postmodernizm)*, çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul 1995; *Modernite versus Postmodernite*, der. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara 1994.

335 Mesela bkz. Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul 1990; Abdurrahman Aslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İstanbul 2000, s. 110.

mensubu bulunduğu dini algılaması kendisi için bir problem haline geldi ve hayatında büyük bir değişimin içine sürüklendi. Hatta bir dönem hem Batı'da hem Doğu'da dinî olan her şeye eleştirel gözle bakıldı. Bunda da epeyce bir mesafe alındı ve bir müddet sonra insanlığın dine karşı menfî tavır sergilemesi tabii bir hâl aldı. Hâkimiyeti ele geçiren güçlü sömürgeci devletler moderniteden kendileri de menfî manada etkilenseler bile sahip oldukları güç sayesinde tarihî kurumlarını fazla zarara uğratmadan yaşatmayı başardılar. İslâm dünyası ise yaklaşık iki asırdır üstesinden gelmeye çalıştığı badireler yüzünden kendine güven duygusunu bir türlü hissedemez hâle geldi. Böyle olunca dünyada yaşanan her türlü değişim, Müslümanlar üzerinde daha fazla etki bıraktı ve geçmişle bağları daha fazla terk etme gereği hissedilmeye başlandı.[336]

Modernitenin teşekkül ettirdiği bilgi, bilim ve tabiat anlayışı ve buna bağlı olarak geliştirdiği ideolojiler, oluşturduğu sosyal yaşam alanları vasıtasıyla bir kısım insanlar için Müslümanlığın inanç esasları yerine ideolojiler ve modern spiritüel akımları, dünya görüşlerinin aslî unsuru haline getirdi. Modern çağda bilgi üretip teoriler oluştururken, Tanrı'yı kadir-i mutlak bir fail olarak hesaba katmanın imkânı adeta yok oldu; cennet ve cehennem metafizik gerçekliğini kaybetti. Şeytan ve melek günlük hayatımızdan kovuldu. Dinlerin büyük günahlardan saydığı inkâr ve bu inkârın rasyonel temellendirilmesi felsefenin önemli unsuru haline geldi. Kısaca, dinin modern toplumda metafizik ve sosyal realiteyi inşadaki etkisi asgariye indirildi.[337]

Kanaatimizce modernitenin mahiyetini salt dinî-ahlâkî değerler dünyasında gerçekleşen büyük yıkımla izah etmeye çalışan ve bu bağlamda hep derin bir krize atıfta bulunan zevat modernliğin çeşitlendiği, kendini bir ölçüde değiştirip dönüştürdüğü ve tabiri caizse öz-düşünümsel bir seviye kazandığı yeni biçimlerinin hak ettiği değerlendirmeyi yapmaktan uzak gözükmektedir. Zira mevcut değerlendirmeler ve eleştirilerin

336 Ahmet Kavas, "Modernitenin Kıskacındaki Din: İslâm", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 195, 2007, s. 15.

337 Adnan Aslan, "Din ve Modernite", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 195, 2007, s. 11.

çoğunda hâlâ Auguste Comte'un, Marx'ın ve diğer ateist modernistlerin din hakkındaki değerlendirmeleri referans alınmakta, modernlikle ilgili analizlerde de genellikle münhasıran Fransız tarzı bir laiklik imajı çizilmekte ve bütün eleştiriler aşağı yukarı bu tarz bir modernliğe tevcih edilmektedir. Hâlbuki ne modernlik artık 19. yüzyılın modernliğidir, ne de adına modernleşme denen toplumsal ve kültürel gelişme süreçleri tamamen Müslümanların aleyhine işlemektedir. Kısacası ne Müslümanlar eski Müslümanlardır ve ne de gayrimüslimler eski gayrimüslimlerdir. Modernleşme diye adlandırılan süreç, ürettiği zorluklar kadar Müslümanların önüne yeni imkânlar da açmıştır. Hâl böyle iken İslâm dünyasında bu değişimi algılama ve dolayısıyla verili durum karşısında sağlıklı refleksler ortaya koyma becerisi gösterebilen güçlü bir siyasal bedenin mevcudiyetinden söz etmek pek mümkün gözükmemektedir.[338]

Bu bağlamda, "Şu Batılıların, oryantalizmin, modernitenin meydan okumaları olmasaydı biz yine geçmişteki gibi ihtişamlı günler yaşardık!" şeklinde bir hayıflanmayı tazammun eden eleştirel yaklaşımlarla Ümmet-i Muhammed'e bir tür kendine acıma sanatı öğretmek yerine şu gerçeği açık yüreklilikle itiraf etmek gerekir: İslâm dünyası 19. yüzyıldan itibaren modern dünyada olup bitenler ve yeni gelişmeler karşısında teslimiyetçi veya kapıları kapatıcı tavrın ötesine geçerek sosyo-kültürel yapısı gereği kendi kültür dokusuna dayalı bir formül geliştirebilmiş, yani kendi modernliğini üretebilmiş değildir. Modernlik ya bütünüyle ithal edilen ya da dışarıda bırakılıp seyredilen bir konumda kalmış, bu da gerek tarihsel süreçte müşahede ettiğimiz, gerekse bugün bizzat yaşadığımız bazı sorunları beraberinde getirmiştir.[339]

Bilindiği gibi İslâm dünyası son iki yüzyılda Batı medeniyetinin çok yönlü meydan okumalarına maruz kalmıştır. Yaklaşık iki yüzyıl önce başlayan ve hâlen de devam eden süreçte Batının egemen güç olduğunu ve bu egemen gücün genelde

338 Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", [*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık* içinde], cilt: 6, ed. Yasin Aktay, İstanbul 2004, s. 345-366.

339 Ali Bardakoğlu, "Modern Hayat ve Din", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 195, 2007, s. 3.

İslâm ülkelerine ve bilhassa Türkiye'ye kurudukça sulanan, uzadıkça budanan ağaç misali bir politika uyguladığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bu durum Müslümanların hem tarihte gecikmişlik gerçeğiyle çok dramatik biçimde yüzleşmelerine vesile olmuş, hem de Batı karşısındaki mağlubiyetin yarattığı zihinsel ve bilişsel travmayla başa çıkmayı gerekli kılmıştır. Nitekim geriye dönüp baktığımızda Batı'nın özellikle 19. yüzyıldaki meydan okumaları karşısında İslâm âleminde üç farklı tepkinin zuhur ettiğine tanık olmaktayız. Hepsi de söz konusu travmayla başa çıkmaya çalışan bir zihin dünyasının ürünü olarak nitelendirilebilecek bu tepkilerden biri taassuptur. Batı dünyası ile herhangi bir alanda ilişkiye girmeyi reddeden bu anlayış, aslında kitlesel bir kendini koruma refleksini ifade eder. Bu anlayışta din ve daha çok da gelenek bir taassup zırhı içinde koruma altına alınmış ve modern dünyaya açılan kapıların kapatılması fikrinde karar kılınmıştır.

Batı'ya yönelik ikinci tepki özellikle pozitivizmin etkisiyle dinî kayıtlamalardan tamamen azade bir şekilde Batılı düşünceleri onamak ve savunmak biçeminde kendini göstermiştir. Bu tepki bütün sürümleriyle birlikte serapa laikçi ve seküler olarak nitelendirilebilir. Çağdaş İslâm düşüncesi ve/veya İslâmcılık ideolojisi şeklinde nitelendirilebilecek üçüncü tepki ise Batı'nın meydan okumalarını her alanda kabul etmiş olmakla birlikte karşıt argümanlarla dini tahkim etmek ve böylece küffarın meydan okumalarını etkisiz kılmaya çalışmak şeklinde kendini göstermiştir. Bu bağlamda çağdaş İslâm düşüncesi Batı ile diyaloga girmeyi, onun evrensel değerler ve gerçekler olarak ihraç etmeye çalıştığı kavram, kuram ve kurumlarla hesaplaşmayı tercih etmiştir. Dinî-İslâmî açıdan mahzurlu görmediği değerleri içselleştirerek kendi sisteminin dayanakları hâline getirmiştir. Vahyin akılla çelişmeyeceği hükmünü temel doğrulama mekanizması olarak belirlemiştir. Bu hükme uygun olarak da akıl tezgâhında üretilen Batılı düşünceleri İslâmî kisveye büründürerek kendi dünyasına katmaya çalışmıştır. Modern İslâm düşüncesini diğer sekülerist-modernist düşüncelerden farklı kılan temel özellik, vahyin değişmez esas olarak kabul edilmesi, Batı ile diyalog-

da mümkün mertebe İslâmî sınırlar içinde kalmaya gayret gösterilmesidir.[340]

Bu anlayışın öncüleri ve en meşhur temsilcileri Cemâleddin Afgânî (1838-1897) ile Muhammed Abduh (1849-1905)'tur. Bu iki isme Reşid Rıza (1865-1935) da eklenebilir. Çünkü Reşid Rıza'yı hocası Abduh'tan ayrı bir kompartımana yerleştirmek mümkün değildir. Özellikle Abduh ve Reşid Rıza'nın çok önemsedikleri tecdit projesinin ürünü olan ve ilgili kaynaklarda "siyasi-ictimai tefsir" şeklinde kategorize edilen Menâr tefsiri, yeri geldiğinde etraflıca ele alınacağı gibi, modernitenin meydan okumaları karşısında Kur'an tefsirine yeni bir misyon ya da vizyon belirleme çabası olarak değerlendirilebilir. Ancak çağdaş dönemde tefsire biçilen roller konusuna geçmeden önce Tefsir'in klasik dönemlerdeki serencamından biraz söz etmek faydalı olacaktır.

Tefsirin Mazisine Dair Birkaç Önemli Not

Kur'an, vahyedildiği dönemden itibaren kesintisiz bir süreçte tefsir ve tevilin bütün biçimlerine konu olmuştur. Erken dönem tefsir ürünlerine bakıldığında bunların kahir ekseriyetle filolojik karakterli olduğu görülür. Genellikle *Meâni'l-kur'ân*, *Garîbü'l-kur'ân* ve *İ'râbü'l-kur'ân* şeklinde isimler taşıyan bu eserlerde Kur'an bir dil nesnesi olarak incelenmiştir. Müslümanların hâkimiyet alanlarının genişlemesine koşut olarak çeşitli milletlerin İslâm'la tanışmalarını izleyen süreçte Arap dilinde yanlış kullanım (lahn) sorunu baş göstermiştir. Buna bağlı olarak Kur'an kıraatinde hataların yaygınlaşması üzerine telif edilmeye başlanan ve bilindiği kadarıyla en eski tarihlisi Zeyd b. Ali'ye (ö. 122/740) ait olan *Meâni'l-kur'ân* türü eserlerde Kur'an'ın gramatik ve semantik bakımdan izaha muhtaç kelime, terkip ve tabirleri İslâm öncesi Arap dilindeki kullanımlara da sıkça atıf yapılarak tefsir edilmiştir. Bu bağlamda Kur'an metni Arap diline ait kurallar ve kalıplar çerçevesinde incelenirken, müteahhir dönemlerdeki Müslümanlar için itikâdî açıdan çok ciddi sorun olarak addedilen birtakım yorumlar hiçbir çekince koymaksızın gayet rahat bi-

340 Mümtaz'er Türköne, "Modern İslâm Düşüncesinin Başlangıcı Meselesi ve Cemaleddin Afgânî Efsanesi", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, Bahar-1993, s. 91.

çimde ifade edilebilmiştir. Mesela Kûfe dil mektebinin en büyük âlimi kabul edilen Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), "*Rabbinin makamına karşı saygıda kusur etmeyenlere [mükâfat olarak] iki cennet var!*" (55/Rahmân 46) mealindeki ayette geçen "iki cennet"in aslında tek olduğunu, ama ayetlerin sonlarında bir tür kafiye (seci) sağlamak için cennet kelimesinin "cennetân" (iki cennet) şeklinde tesniye kalıbında zikredildiğini söylemekte bir sakınca görmemiştir.[341]

Kur'an metni, farklı okumalar ve telaffuzlar bakımından da ele alınıp incelenmiştir. Ayrıca ayetlerin nüzul kronolojisine ilişkin rivayetler, yorum faaliyetinin temel kaynaklarından birisi olmuş ve rivayet malzemesinin yoğunluklu olduğu tefsir ürünleri, son devirde kaleme alınan tefsir tarihi kitaplarında "rivayet tefsirleri" diye adlandırılmıştır. Gerek rivayet tefsirine ilişkin geleneksel tanımın sıhhati gerekse bu kategoriye dâhil edilen tefsirlerin bilindik tanıma gerçekten uyup uymadıkları meselesi ciddi biçimde tartışılmaya muhtaçtır; ancak bu tartışma başka bir çalışmanın konusudur.[342]

Erken dönemlerde telif edilen rivayet yoğunluklu tefsirler, mesela Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Kitâbü't-tefsîri'l-kebîr* adlı tefsiri -ki bu tefsir Kur'an'ın başından sonuna kadar izahını içeren tefsirlerden günümüze ulaşan en eski eser kabul edilmektedir- incelendiğinde gerek müellifin gerekse sahabî ve tâbiî müfessirlerin haberî sıfatlarla (müteşâbihu's-sıfât) ilgili birçok ayete ilişkin izahlarında teşbih ve tecsime yol verecek ifadeler kullandıkları görülür. Nitekim Mukâtil ile Cehm b. Safvan (ö. 129/746) arasında gerçekleşen Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tartışma çok meşhurdur. Rivayetlere göre Belh mescidinde vuku bulan bu tartışmada Cehm Allah'ın sıfatlarını inkâr etmeye kadar giderken, Mukâtil Allah'ın bazı insanî özellikler taşıdığını ileri sürmüştür. Bu yüzdendir ki sonraki dönemlerde yetişen birçok İslâm âlimi onun müşebbihe ekolünün önde gelenlerinden biri olduğunu ileri sürmüştür.[343]

341 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Ma'âni'l-kur'ân*, Beyrut trz., III. 118.

342 Tefsirin geçmişteki mahiyeti ve türleri hakkında daha geniş bir değerlendirme için bkz. Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât VI* (2003), sayı: 4, s. 87-95.

343 Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Ankara 2005, s. 35-38.

Hâlbuki Mukâtil'in söz konusu yorumları hem Kur'an'da betimlenen hem de Hz. Peygamber ve sahabeye ait birçok rivayette ifade edilen Allah tasavvuruna oldukça uygun bir mahiyete sahiptir. Çünkü gerek Kur'an'da gerekse muteber addedilen birçok hadiste antropomorfik tanrı tasavvuruna ilişkin sarih beyanlar mevcuttur. Belli ki İslâm'ın bu iki kurucu metnindeki tanrı betimleri vahdaniyet ve kadir-i mutlaklığa halel getirecek unsurlar dışında herhangi bir tenzih kaygısı içermemektedir. Mukâtil'in, "Vahyin nazil olduğu tarihsel vasatta gerçekten neler oldu?" sorusuna cevap verme niyetini yansıtan tefsir anlayışı, söz konusu tarihsel vasatı mümkün mertebe olduğu gibi betimlemeyi amaç edinmiş olmasına karşın sonraki dönemlerde yetişen müfessirler genellikle nüzul ortamını kendi tarihselliklerinden hareketle tasvir etmişlerdir. Böylece haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin tenzihçi yorumlarında da görüleceği üzere, zaman içerisinde ortaya çıkan kelâmî problemlere ilişkin tartışmalar neticesinde teşekkül eden mezhebî anlayışlar, geriye doğru bir tarih inşa edilmek suretiyle Kur'an'a onaylatılmaya çalışılmıştır.

Öte yandan mezhebî-itikadî sistemlerin teşekkülünden sonra kaleme alınan tefsirlerde sansür denebilecek türden yorum manevraları ağırlık kazanmıştır. Mesela Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) cehennemin ebedî olup olmadığı tartışmasına mesnet kılınan 11/Hûd 107. ayetin tefsirinde Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr, Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillah, Ebû Saîd el-Hudrî, Şa'bî, Abd b. Humeyd ve İshak b. Râheveyh gibi birçok selef âliminin "cehennem ebedî değildir" şeklindeki ortak görüşlerini içeren rivayetlerden hiçbirini zikretmediği gibi, son derece dikkat çekici bu görüşün sahibi olan selef ulemasının isimlerini tasrih etmek yerine "Bir grup" [kavm] tabirini kullanmayı yeğlemiştir.[344]

Mezhebî itikat sistemine sadakat azmini yansıtan bu ketmedici tutumun aksine erken dönemlerde yetişen müfessirler

344 Selefî düşünceye yakın duran birçok müfessir Râzî'nin aksine söz konusu görüşü savunan âlimlerin isimlerini sarahaten belirtmişlerdir. Mesela bkz. Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, Beyrut 1999, XII. 118; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh*, Kahire 1971, s. 287-291; Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Beyrut 1983, III. 350.

inandıkları ya da makul gördükleri her şeyi sarahaten ifade etmekte sakınca görmemişlerdir. Mesela rivayetlere göre tâbiî müfessirlerden Mücâhid (ö. 103/721), Süddî (ö. 127/745) ve Kelbî (ö. 146/763) 93/Duhâ 7. ayetin tefsirinde Hz. Peygamber'in vahye muhatap kılınmazdan önceki hayatında müşrik olduğunu söylemişlerdir.[345] Keza Taberî (ö. 310/922) Garânik hadisesinden, Hz. Peygamber'in Zeyd ile evli olan Zeyneb'i görünce çok etkilenip mırıldandığından söz eden rivayetleri zikretmekte bir sakınca görmemiştir.[346] Kuşkusuz bu rivayetler sübut ve delalet açısından tartışmaya açıktır. Ancak burada önemli olan husus, rivayetin sübutu değil, bugün sevâd-ı azam nezdinde küfrü mucip olarak değerlendirileceğinde kuşku bulunmayan görüşlerin ilk asırlardaki tefsir ulemasınca rahatlıkla dile getirilebilmiş olmasıdır.

Erken dönem tefsir anlayışlarındaki çeşitlilik, zenginlik ve aynı zamanda açık ufukluluk vasfını çağdaş dönem Müslümanların kahir ekseriyetince değiştirilmesi teklif dahi edilemez hükümler kategorisinde değerlendirilen ahkâm ayetlerine ilişkin kimi yorumlarda da gözlemlemek mümkündür. Mesela, 24/Nur 58. ayetin tefsiriyle ilgili rivayette belirtildiğine göre Iraklı bir grup Müslüman İbn Abbas'a gelerek, "Ey İbn Abbas! Üç vakitte evlere izin isteyerek girmemizi emreden bu ayetteki hükümle ilgili görüşün nedir? Zira [günümüzde] ayetteki bu hükümle hiç kimse amel etmiyor?" diye sorar. İbn Abbas ise şu mealde bir cevap verir: Vaktiyle insanların/müminlerin evlerinde dışarıdan gelenlerin içeri girmelerini engelleyecek kapı ve bölme gibi şeyler yoktu. Dolayısıyla bir kimse karısıyla birlikte yatıyorken kölesinin veya çocuğunun ansızın içeri girdiği oluyordu. Bu yüzden Allah bu üç avret/özel vakitte onlara izin isteyerek evlere girmeyi emretti. Daha sonra Allah onlara kapılı, bölmeli ev sahibi olma imkânı lütfetti. Şimdilerde bu hükümle amel eden birine ben de rastlamadım."[347]

Bu rivayete yansıyan tefsir anlayışı sonraki dönemlerde Kur'an'ın tümüyle tarih-üstü bir metin olarak algılanmasının

345 Ebû Abdillah Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut 2004, XXXI, 195; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, Beyrut 2001, V. 494.
346 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IX. 174-176; X. 302.
347 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-kur'ân*, Beyrut 1988; III. 414.

adeta bir dogmaya dönüşme/dönüştürülme sürecinde kaybolmaya yüz tutmuş ve bu süreçte "sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar olunur" şeklinde formüle edilen kural yorum faaliyetinde son derece belirleyici olmuştur. Öte yandan Kur'an tarihsel süreçteki tüm mezhebî-siyasî tartışmalar, kelâmî polemikler, fıkhî konular, tasavvufî kavramlar için de temel referans mercii olarak algılanmış ve dolayısıyla teoloji, ahlâk, siyaset ve hukuk gibi normatif alanlarda da İslâm geleneğinin en temel meşruiyet kaynağı olarak kullanılmıştır.

Kur'an'ın her alanda temel kurucu metin olarak istihdam edilmesi kuşkusuz Müslümanların varlık, bilgi ve değer telakkileriyle irtibatlıdır. Zira genel İslâm düşüncesinde her ne kadar ayrıntılarda görüş farklılıkları bulunsa da varlık, bilgi ve değerin kaynağı Allah'tır. Binaenaleyh, ilâhî kaynaktan geldiğine inanılan Kur'an'ın İslâm düşünce sistemindeki konumu merkezî olmak zorundadır. Bunun içindir ki Müslümanlar öteden beri dinî ve dünyevî meselelerle ilgili hüküm ihtiyaçlarını ya doğrudan veya kıyas gibi dolaylı yollarla Kur'an nassından karşılamayı vazife bilmişlerdir. Ancak vakıa salt hüküm ihtiyacını karşılamakla sınırlı kalmamış, İslâm'ın onbeş asırlık tarihinde ortaya çıkan her türlü fikir ve düşüncenin meşruiyeti de yine bu metnin delaletinde aranmıştır. Nassın hermenötik imkânlarını çok kere istismar ettiğine tanık olunan böyle bir tefsir anlayışının yaygınlık kazanması neticesinde Kur'an nüzul vasatındaki temel işlevini büyük ölçüde yitirmiş ve tabiri caizse İslâm dünyasında her fırkanın metinmerkezci bir anlayışla kendine meşruiyet dayanağı bulduğu bir sembolik sermayeye dönüşmüştür.

Kur'an ve tefsir anlayışının böyle bir mecraya kaymasında kuşkusuz mezhepler arasındaki siyasi, kelâmî tartışmalar ve fıkhî ihtilaflar son derece etkili olmuştur. Ancak şu bir gerçek ki söz konusu tartışmalar ve ihtilafların pek çoğu çağdaş durum itibariyle illet ve menâtlarını kaybetmiştir. Hâliyle klasik tefsirlerdeki bilgi malzemesinin önemli bir kısmı da "şimdi" itibariyle değerini yitirmiştir. Sözgelişi, Fahreddîn er-Râzî'nin tefsirinde hatırı sayılır bir yer tutan zat-sıfat, istitaat, efâl-i ibâd, salah-aslah, hilafet, imamet, bedâ, recat gibi birçok

kelâmî, mezhebî ve siyasî tartışma konusuyla ilgili malumat sonraki devirlerde ve bilhassa günümüzde işlevsel değerini yitirmiştir. Şüphesiz her müfessir kendi çağının çocuğu olduğu gibi her Müslüman da dünyaya geldiği devrin çocuğudur; dolayısıyla zamanın değişmesine koşut olarak her devirdeki Müslümanların sorunları, tartışma konuları, ilgileri, ihtiyaçları ve beklentileri de farklılaşmaktadır. Bu husus dikkate alındığında klasik tefsirlerdeki birçok malumat çağdaş dönem Müslümanların Kur'an'dan beklentilerini karşılamamaktadır. Hatta denebilir ki Kur'an'daki birçok ayet dahi günümüzde herhangi bir karşılık bulmamakta ve dolayısıyla Müslümanların herhangi bir ihtiyaç ve ilgisine konu olmamaktadır. Sözgelişi, 65/Talâk 4. ayette, "Âdetten kesilmiş ve âdet görmemiş kadınlarınıza gelince, eğer onların iddet süreleriyle ilgili bir tereddüdünüz varsa bilin ki bu süre üç aydır." mealinde bir ifade yer almaktadır. Bilindiği gibi iddet, boşanmış bir kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süreyi ifade eder. Buna göre âdetten kesilmiş kadınlar ile âdet görmemiş kadınlar boşandıktan sonra üç ay beklemek durumundadır.

Peki, hiç âdet görmemiş kadınlardan maksat nedir? İlk bakışta ayetin herhangi bir fizyolojik sebepten ötürü âdet görmemiş olan yetişkin kadınlara işaret ettiği düşünülebilir. Kuşkusuz bu düşünce Kur'an'ın her yönüyle tarih-üstü olduğu inancından mütevellittir; ama kesinlikle yanlıştır. Çünkü tüm müfessirlere göre söz konusu kadınların âdet görmemişliği, fizyolojik bir arızadan değil, yaşlarının küçük olmasındandır.[348] Nitekim bu tarihsel gerçek ayetin nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerde de açıkça belirtilmiştir.[349] Hatta Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), ayetteki "hiç âdet görmemiş

348 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII. 132-133; Ebû Muhammed Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, Beyrut 1995, IV. 358; Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1977, IV. 121; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, V. 325; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXX. 32; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, Beyrut 1983, IV. 381; Ebû Abdillah el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'ân*, Beyrut 1987, XVIII. 109; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, Beyrut 1988, II. 266.

349 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII. 132-133; Ebü'l-Hasen el-Vahidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, Beyrut 1991, s. 246; Suyutî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, VIII. 201; Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, Beyrut trz., V. 244.

kadınlar" ibaresinin bir babanın kızını küçük yaşta evlendirebileceğine delil teşkil ettiğini söylemiştir.[350]

Sırası gelmişken, klasik döneme ait tefsir kitaplarının ne tür maksatlarla yazıldığından da kısaca söz etmek gerekir. Tefsir, en kestirme tarifiyle Allah'ın muradını anlama ve açıklama çabasıdır. Bu tariften yola çıkıldığında binlerce ciltlik tefsir kitâbiyâtının Müslüman âlim olmanın gerekli kıldığı bir vazife bilinciyle Kur'an'da ne denmek istendiğini tavzih etmek ve böylece ilâhî mesajı pratik hayata katmaya vesile olmak gibi çok ulvî bir maksatla yazılmış olduğu düşünülür. Her ne kadar İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi bazı müfessirler, "Kur'an'ı tefsir etmek Müslüman ulema için zorunlu bir dinî görevdir"[351] demiş olsa da bu düşünce vakıaya pek tetabuk etmemektedir. Çünkü özellikle tefsirlerin mukaddimelerinde yer alan birçok ifade ilâhî kelamın maksudunu insanlara aktarma amacından kısmen ve belki kimi zaman da tamamen farklı etmenlerle tefsir kitabı yazıldığını belgelemektedir. Bazı müfessirlerin beyanlarından anlaşıldığına göre Ortaçağ İslâm dünyasında bir grup dost, yakın arkadaş veya hatırı sayılır bir zatın isteği üzerine tefsir yazma geleneği oldukça yaygındır. Nitekim Ferrâ el-Beğavî (ö. 516/1122), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ve hicrî 10. asırda yaşayan Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) gibi bazı müfessirler meşhur tefsirlerini böyle bir istek üzerine kaleme almışlardır.

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür; dolayısıyla en azından birçok klasik tefsirin Kur'an mesajını daha anlaşılır kılmak ve böylece ilâhî kelâmı avam-ı nâsın daha iyi anlamasına katkıda bulunmak gibi bir niyet ve maksatla yazıldığını söylemek zordur. Gerçi böyle bir niyetle yazılmış tefsirler de mevcuttur; ancak ortaya çıkan ürünlerden hareketle maksadın hâsıl olduğunu söylemek çok kolay değildir. Bunun temel sebeplerinden biri, Ortaçağ İslâm dünyasında tefsirin bilgi ve entelektüel donanım itibariyle elit zümrelere özgü bir meşguliyet alanı olmasıdır. Bu yüzden, klasik tefsirlerin hemen hepsinde akademik bir dil kullanılmıştır. Böyle bir dil tefsirde

350 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-kur'ân*, IV. 285.
351 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, I. 3.

ihtisas sahibi olmayan insanların Kur'an'la doğrudan ilişki kurmalarına müsaade etmediği için, halkın Kur'an mesajına muttali olması genellikle sûfiler, vaizler ve kıssacılar tarafından kullanılan popüler dinî edebiyat vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Esasen bugün de durum çok farklı değildir. Zira günümüzde halkın çok büyük bir kesimi akademik çevrelerdeki tefsir çalışmalarına bigane kalmasına mukabil popüler dinî yayınlara epeyce ilgi göstermektedir.[352]

Klasik tefsirlerde akademik bir dilin hâkim olması, dolayısıyla lafızların gramatik ve semantik analizlerine fazlaca yer ayrılması, bunun yanı sıra kelâmî, fıkhî, siyasî içerikli birçok konunun tefsire dercedilmesi yoluyla Kur'an'ın asıl mana ve maksudunun dışında konuşturulması, çağdaş dönemde tefsire yeni bir yön ve misyon belirlenmesi gerektiği fikrinde ısrar eden Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Fazlur Rahman gibi Müslüman âlimlerce tenkit edilmiştir. Fakat sırası geldiğinde özetle zikredeceğimiz bu eleştiriler klasik dönem İslâm tefsir geleneğinin hakkıyla takdir edilemediği gerekçesiyle karşıt eleştiriye konu olmuştur. Söz konusu gerekçelendirmeye göre, "çağdaş eleştiriye karşın dilbilimsel çalışma, yapılan işin [tefsirin] ayrılmaz bir parçasıdır ve bu yüzden lafız üzerinde her açıdan dilbilimsel çözümlemeler yapılması gerekmektedir. Yapılan iş, akademik bir çalışmadır ve bunun kendine has bir dili olmak durumundadır. İslâm geleneğinde konu ve yöntemlerinden kaynaklanan bir sebeple farklı disiplinlerin kendine has söylem biçemleri gelişmiştir. Fıkıh ve Kelam disiplinleri günlük sorunları merkeze alırlar ve çözüm bekleyen bu sorunlara bir cevap bulmak gibi bir görevi yerine getirirler. Bu bakımdan mesela Kelam cedel biçemi ile daha hareketli bir dil örneği sergilemiştir."[353]

Modern Dönemde Tefsire Yüklenen Misyonlar

Klasik tefsirler ait oldukları dönemlerdeki Müslümanların bilgi ve kültür birikimleri, ilgileri, ihtiyaçları, tartışma konu-

352 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, "Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Marife*, yıl: 5, sayı: 3, Kış-2005, s. 99-113.

353 Mehmet Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 1, Bahar 2007, s. 14.

ları dikkate alındığında gerek yöntem ve içerikleri gerekse telif ediliş sebepleri ve işlevleri bakımından birçok haklı gerekçeyle savunulabilir. Ancak çağdaş durum muvacehesinde bakıldığında, daha önce de belirttiğimiz gibi klasik tefsir kitaplarında ele alınan birçok konunun günümüz dünyasında herhangi bir tekabüliyetinin bulunmadığı görülür. Bu tekabüliyetsizlik ister istemez tefsir faaliyetine bugün yeni bir rol biçilmesini, geçmiştekinden farklı bir yön tayin edilmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim bu gereklilik Batı'nın özellikle 19. yüzyıldaki meydan okumalarıyla karşılaşan bazı Müslüman âlimler tarafından da fark edilmiş ve bu konuda dikkate değer önerilerde bulunulmuştur. Buna karşın birçokları da İslâmî gelenekte her şeyin yerli yerinde olduğunu savunmak ve belki de modernitenin meydan okumaları karşısında Müslüman kimliğini korumak adına katı muhafazakâr bir tavır takınmışlardır.

Kabuğuna çekilmeyi, moderniteyi inkâr edemese bile yadsımayı gerektiren bu muhafazakâr tavır peygamberlere inzal edilen vahiylerin içerik ve ahkâmındaki farklılaşmayı, hatta Kur'an'ın nüzul sürecinde beliren ve Kur'an metninin de tanıklık ettiği değişimi/neshi, haklı olarak dış şartlarda baş gösteren değişim olgusuyla açıklamakta hiçbir sıkıntı çekmezken Asr-ı Saadet'ten sonra zuhur eden yeni durumların ve sorunların dinî alanda tecdide mesnet kılınamayacağı fikrinde ısrar etti. Çünkü bu anlayışa göre Kur'an'la tebliğ edilen İslâm en mükemmel din, Allah'ın Kur'an'daki sözleri de tarihe söylenen son ilâhî sözlerdi. Kur'an mevcut içeriğiyle insanlığın gelişiminin son noktası gözetilerek ezelde kurgulandığı için onun lafzî delaleti de ebediyen kâfiydi. Kur'an metni ile çağdaş durum arasında bir mübayenet söz konusu ise yapılması gereken, her ne pahasına olursa olsun Kur'an'a dönmek, yani günümüz şartlarını Kur'an ahkâmının uygulanabileceği bir yapıya dönüştürmekti.[354]

İslâm dünyasında bu muhafazakâr tavrın tam karşısında modernitenin meydan okumalarını tersinden okuyan çağdaşçı tutum yer aldı. Bu anlayışa göre Kur'an tamamıyla Orta Çağ insanına yönelik bir hitap olup çağın gerisinde kalmıştır. Bu

354 Ömer Özsoy, "Müslümanların Yenilenme Sorunları ve Kur'an", *Değişim Sürecinde İslâm*, Ankara 1997, s. 9-10.

nedenle Kur'an'daki buyruklar çağdaş hayatın organizasyonunda referans alınmamalıdır. Bu anlayışı tahlil ettiğimizde, tarihin tek yönlü seyrettiği yolundaki yanılgıya dayanılarak "değişim"in mutlak anlamda "gelişim" (terakki) addedildiğini, dolayısıyla modernitenin de bir değer mevkiine yükseltildiğini görürüz. Hiçbir otantik Müslümanın Kur'an'a sadakatten vazgeçmeyeceğini düşündüğümüzde, gelenekçi Müslümanların tutumları bize daha Müslümanca gözükse de sonuçta her iki tutumun da "olgulsal"ı, yani muhafazakârlar Asr-ı Saadet diye isimlendirdikleri tarihsel bir durumu, çağdaşçılar da modern diye niteledikleri tarihsel bir durumu değer haline getirmek gibi bir hatada birleştikleri müsellemdir. Ne var ki çağdaşçı anlayış Kur'an'dan tamamen bağımsız bir yenilenme modeli önerdiği, hatta Kur'an'ı değişimin önünde bir engel olarak gördüğü, katı muhafazakâr anlayış da yenilenmenin Kur'an'dan kopmak olacağı gerekçesiyle her türlü yenilenmeye karşı çıktığı için, sonuçta her ikisi de Müslüman kalarak yenilenme formülü geliştirememişler, dahası Müslüman kalarak yenilenmenin imkânına inanmamışlardır.[355]

Modernitenin hemen her şeyi ciddi biçimde dönüştürüp değiştirmek suretiyle kendi değerleri ve kurumlarıyla egemen olmasıyla birlikte İslâm dünyasında Kur'an hitabının şu an içinde yaşadığımız çağla birçok konuda örtüşmediği, çağdaş sorunlara ilişkin hemen hiçbir şey söylemediği, birçok hükmünün günümüz dünyasında birebir karşılığının mevcut olmadığı yönündeki anlayış çerçevesinde Mısırlı İslâmî sol ekolün önemli teorisyeni Hasan Hanefi'den söz etmek yerinde olacaktır. Hanefi'nin modernite ve yeni zamanlar algısına İslâmî bir karşılık vermeyi hedefleyen çok yönlü tecdit projesi kapsamında en ciddi tenkit ve tekliflerinden biri klasik İslâm kelamındaki Tanrı tasavvuruyla ilgilidir. "Teoloji mi Antropoloji mi?" başlıklı meşhur makalesinde Hanefi, Tanrı'nın nesnel bilginin konusu olmamasından ya da zatının bidayetten itibaren parantez içine alınmış olmasından dolayı teolojinin mümkün olmadığı fikrini savunur. Bu noktada klasik kelam anlayışına değinen Hanefi'ye göre Tanrı kavramı her duru-

355 Özsoy, "Müslümanların Yenilenme Sorunları ve Kur'an", s. 10-11.

ma uygun olarak, yani halkın ihtiyaçlarını ve çıkarlarını önceleyen bir noktadan hareketle yeniden üretilmesi gerektiği halde, İslâm kelamcıları her durumda sabit ve dondurulmuş bir tanrı kavramının geçerliliğinde ısrar etmişlerdir. Ne var ki böyle bir tanrı kavramının yaşanan gerçeklerle ilgili hemen hiçbir mesajı olmamış, salt kendisiyle ilgili sorunları zaten bin türlü sorunla boğuşan insanlara dayatmıştır.[356]

Hâlbuki esas alınması gereken, Tanrı'nın tarihin değişik dönemlerinde insan zihnine yansıyan tezahürüdür. Kaldı ki tanrı tasavvuru Tanrı'nın bizatihi kendisi değildir. Daha açıkçası, Tanrı tasavvuru vahiyden öğrenilen bir şey olduğu kadar aynı zamanda insan tarafından da kurgulanan bir şeydir. İnsan kendi özlemlerini, sorunlarını, amaçlarını ve korkularını belki de farkında olmaksızın Tanrı tasavvuruna yansıtmaktadır.[357] Nitekim bundan birkaç yıl önce üniversite öğrencileri özelinde yapılan bir araştırmada Allah kavramının gençlerin zihninde ağırlıklı olarak yücelik, saflık, huzur ve mutluluk kaynağı, sonsuz aşk, adalet, sevgi, merhamet gibi çağrışımlar yaptığı, cezalandırıcı, intikam alıcı, gazap ve lanet edici gibi vasıflarına hemen hiçbir atıfta bulunulmadığı sonucuna ulaşılmıştır.[358] Bu sonuç aslında Hanefi'nin tezini doğrular mahiyettedir. Belli ki günümüz insanı kutsal metinde nasıl betimlendiğini dikkate almaktan ziyade kendi ihtiyaçlarını, arzularını, beklentilerini yansıtan bir Tanrı tasavvuru oluşturmayı tercih etmektedir.

Hanefi'ye göre bu anlayış temelinde hangi çağlarda hangi tür bir tanrının tezahür ettiğine bakılarak, sonuçta Tanrı'nın kendisi değil tarihsel insan bilinmiş olur. Bu yüzden Tanrı bilimi anlamında teoloji esas itibariyle bir tanrı bilimi değil, insan bilimi yani antropolojidir. Şu halde, insanlar bütün bir tarih boyunca farkında olmaksızın hep kendi tanrılarını üret-

356 Hanefi'ye ait bu görüşlerin gelenekselci zaviyeden tenkidi için bkz. Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", [*İslâmcılık* içinde], s. 375.

357 Mehmet Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru ", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 2, sayı: 1, Bahar-2007, s. 51.

358 Bu araştırma için bkz. Asım Yapıcı, "Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, sayı: 7-8, Temmuz-Ekim 2004, s. 169-206.

miş ve ona Allah demişlerse şimdi aynı şeyi biz daha bilinçli yaparak bize lazım olan Allah'ın özelliklerini tespit edebilir, tabiri caizse tanrımızı yeniden üretebiliriz.[359] Klasik kelam ve tanrı tasavvuru hakkındaki bu görüşlerinden de anlaşılacağı üzere Hanefî'ye göre dinde sabit ve değişken alanlardan söz etmek de pek anlamlı değildir. Hanefi bir söyleşisinde bu görüşünü şöyle izah etmektedir:

> Örneğin İslâm'a göre erkek iki, kız bir hak alır. Oysa benim evimde bugün hepsinin ayrı ayrı odaları vardır. Yine bir başka örnek de çok eşliliktir. Mesela Mısır'da birçok yaşlı körfez Arabı, kendisinden çok daha küçük yaşta kızlarla evleniyor. Yine Mısır'da kocalarının hiçbir hak vermeden boşadığı ve çoluk çocuğuyla perişan şekilde sokakta kalan birçok kadın vardır. Bu uygulamaların tümü takva ipine bağlanarak erkeklerin arzusuna terk ediliyor. Gelin görün ki bugün muttaki insan kalmamıştır. Öyleyse bana sabitelerden bahsetmeyin lütfen. Sabiteler adına birçok değeri yok etmeyelim![360]

Hanefî'nin çağdaş dönemde tefsire biçtiği rol, teolojik düzeyde aşkın tanrıdan içkin tanrıya, kaderden özgür iradeye, ontolojik kötülükten epistemolojiye, otoriteden akla, ilâhî müdahaleden insanın özgürlüğüne, eskatolojiden ümide, logostan praxise, Mesih beklemekten kitlesel devrime, felsefî düzeyde teolojiden ontolojiye, ilahi kozmolojiden tarihe, hukuki düzeyde ise formel hukuktan anlamlı ve işlevsel hukuka, metinden realiteye, yazıdan/lafızdan manaya geçişi gerekli kılan tabii bir din olarak İslâmlaşma hedefini[361] gerçekleştirmenin hermenötik aygıtı olarak ifade edilebilir. Böyle bir hermenötik çabada metne değil olguya öncelik verilmelidir. Dolayısıyla klasik Kur'an ilimleri arasında özellikle esbâb-ı nüzûl ve nasih-mensuh son derece önemlidir. Çünkü Esbâb-ı nüzul nasstan ziyade olguyu/tarihsel gerçekliği öne çıkarmaktadır.

> Hâlbuki biz gerçekliğe karşı nassa önem verdik ve geri kaldık. Filistin direniş şairlerinden Mahmut Derviş'in dediği gibi:

359 Hanefî'nin bütün bu görüşleri için bkz. Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİFD*, cilt: XXIII, Ankara, s. 505-531.

360 Hasan Hanefi, *Fikhu'l-mesâlih ve tasvîru't-turâs ve muhâtabâtü'l-âmme ve'l-hâssa*, en-Nûr Dergisi, sayı: 100, Londra 1999, s. 48. Nakleden: Fethi Ahmet Polat, "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'ân'a Yaklaşımlar: Arkoun, Hanefi ve Ebû Zeyd Örneği", *Marife*, yıl: 1, sayı: 2, Güz-2001, s. 53.

361 Bu konudaki görüşleri için bkz. Hasan Hanefî, "Dinî Değişme ve Kültürel Tahakküm", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 3, 1992, s. 157-164.

İhtema ebûke bi'n-nusûs fe-dehale'l-lusûs
(Baban nasslara sığınınca hırsız içeri girdi)

Nasih ve Mensuh'a gelince o, nasslarda zamanın varlığına ve onlardaki gelişmeye delalet eder. Nass donmuş değildir. Bilakis gerçekliğin değişmesi ve gelişmesiyle beraber değişir, gelişir. Biz gelişmeyi durdurduk ve sabit nass uğruna zamanın kurbanı olduk.[362]

Çağdaş dönemde tefsire atfedilen yeni roller ve misyonlar bağlamında İslâmcılık ideolojisinin ilk kuşak temsilcilerinden Muhammed Abduh ve Reşid Rıza ekolünün görüş ve düşüncelerine de değinmek faydalı olacaktır. Temel tutumları klasik İslâm modernizmi şeklinde nitelendirilen bu reformist ekolün ıslah-tecdit ya da dinî alanda reformasyon projesinde geleneksel Kur'an ve tefsir anlayışının gözden geçirilmesi gerektiği fikri çok önemli bir yer tutar. Bu ekolün sadra şifa çözüm olarak salık verdiği anlayışa göre Kur'an salt hidayet rehberi olarak algılanmalıdır. Haliyle tefsir de entelektüel ya da akademik bir faaliyet değil, ilim ve ehliyet sahibi Müslümanların ifa etmek zorunda bulundukları dinî-ahlâkî bir vazife olmalıdır. Diğer bir deyişle, tefsir, Allah'ın Kur'an'a yansıyan sözel iradesini gerçekleştirmenin aracı olunca müfessirin aslî görevi de Kur'an'ın gerçek nüzul sebebi olan hidayet misyonuna işlerlik kazandırmak, Allah'ın tarih-üstü buyruklarını insanlara tebyin etmek olmalıdır.[363]

Bir taraftan Kur'an hitabının mutlak tarih-üstülüğü dogmasını savunan, diğer taraftan da verili durum ya da modernitenin en azından bilgi, bilim ve teknoloji gibi alanlarda bir terakki olduğu yönündeki anlayışı benimseyen ve böylece İslâm dünyasındaki sekülerist-çağdaşçı ve muhafazkar-katı gelenekçi yaklaşımları bir bakıma telif eden Abduh ve Reşid Rıza'ya göre Kur'an mutlaka Kur'an ile tefsir edilmelidir. Çünkü en azından aynı konuyla ilgili ayetler bir arada değerlendirilmediği takdirde sahih bir anlamadan söz edilemez. İslâm mezhepler tarihindeki Kaderiyye ve Cebriyye gibi birbirine zıt kelâm ekollerinin vücut bulma nedenlerinden biri, ayetlerin parçacı bir yaklaşımla ele alınmasıdır. Klasik tefsirlerdeki detaylı gra-

362 İlhami Güler, "Hasan Hanefi İle Tecdit Projesi Üzerine Bir Söyleşi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 3, 1992, s. 155.
363 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Beyrut 1999, I. 25-26.

mer izahları, belağat ve edebi sanatlarla ilgili nükteler, kelâmî problemlerle ilgili bahisler, usulcülerin istinbatları, mukallit fıkıhçıların hüküm ve fetvaları ile mezheplerin ayetler üzerinden birbirlerine cevap yetiştirme gayretlerinin ürünü olan polemik türü bilgilerle meşbu klasik tefsirler, Kur'an'ın bir Müslüman gözüyle okunup anlaşılmasından ziyade anlaşılmamasına hizmet etmektedir. Çünkü bu tefsirlerdeki bilgilerin ekseriyeti, Kur'an'ın hedef gösterdiği dinî-ahlâkî erdemlerle donanmak isteyen insanlar için birer maniadır. Kuşkusuz Kur'an'ı anlamak için Arap dili başta olmak üzere usûl, rivayet ve sair bilgilerden de istifade etmek gereklidir. Ancak bu tür bilgileri lüzumu hâlinde ölçülü bir şekilde kullanmak, yani klasik tefsirlerdeki gibi aracı amaç hâline getirmemek gerekir.[364]

Kur'an bütünlüğünün parçalanmasında etkin rol oynayan unsurlardan biri de esbâb-ı nüzûl rivayetleridir. Zira hemen her ayet, hatta her cümle hakkında müstakil bir nüzûl sebebi aktaran zevat, Kur'an'ın tüm zamanlar ve durumlara teşmil edilebilecek mesajını tarihin belli bir dilimine hasretmek gibi bir cürüm işlemiştir. Oysa nüzûle sebep teşkil eden insanlar bu dünyadan ayrılalı çok zaman olduğu halde Kur'an hâlen yaşamakta ve hükmü konuşulmaktadır. Onun her ifadesi tarih-üstü ve evrensel bir mesaj içerdiği için kıyamete kadar da konuşulmaya devam edecektir. Müfessirlerin belli bir Kur'an ifadesini nüzul dönemindeki muhataplara hasretmesi, bu hitapta kastedilen umumi anlamın tarihe gömülmesi demektir. Oysa Kur'an tüm zamanlara ve tüm insanlara hitap etmektedir. Kur'an'ın yol göstericilik misyonu zaman aşımına uğramadığı için, esbab-ı nüzul rivayetlerinin bizi geçmişin tarihselliğinden haberdar etmesi dışında hiçbir değeri yoktur. Kur'an okumalarında sebebin hususiliğine değil, hükmün umumiliğine itibar edilmelidir. Kısaca, her Müslüman Kur'an'ı kendine vahyedilmiş gibi okumalıdır.[365]

Kur'an'ı sırf Kur'an'dan anlamak gerektiğini salık veren ve her Müslümanın Kur'an'ı adeta kendine nazil olmuş nazarıyla okumasını teklif eden bu tefsir anlayışı, ileriki zamanlarda

364 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, I. 46-47.
365 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, I. 153, 341; VII. 504; XI. 348.

tarih ve geleneğin mümkün mertebe tefsirden tasfiye edilmesi gerektiği düşüncesini beslemiş ve nitekim bu düşüncenin ilk ürünleri Hasan el-Bennâ ve Seyyid Kutub gibi isimlerin Kur'an ve tefsir anlayışlarında çok belirgin biçimde kendisini göstermiştir. Kutub'un tarih ve rivayet kültüründen Kur'an metnini alabildiğince yalıtma çabasının ürünü olan *Fî Zilâli'l-Kur'ân* tefsirinin 1960'lı yıllarda Türkçeye tercüme edilmesini müteakip dönemlerde Türkiye'de de büyük ölçüde bu eserin delaletiyle Mealcilik diye meşhur olan bir anlayış zuhur etmiş ve bu anlayış İslâm'da yegane kaynağın Kur'an metni olduğu fikrini savunmuştur.

Modern zamanlarda Kur'an ve tefsire biçilen roller çerçevesinde Fazlur Rahman'ın görüş ve düşüncelerine de değinmek gerekir. Fazlur Rahman'a göre modernite inkârı mümkün olmayan bir realitedir. Daha açıkçası, yaşadığımız dünyanın tabiatına şekil veren moderniteden kaçış imkânı yoktur. Binaenaleyh, Müslüman toplumun çağdaş dönemde yüz yüze geldiği asıl soru/sorun, modern olup olmamak değil, "Bir insan aynı zamanda hem modern hem de Müslüman olabilir mi?" sorusuna cevap bulmaktır. Bu bağlamda denebilir ki Fazlur Rahman'a göre modernite dinî tahrip ve tahrif eden bir süreç olmaktan ziyade dinî hayatın yeniden yorumlanması için bir imkândır. Bununla birlikte Fazlur Rahman ne Batı'ya ne de moderniteye, bugün kendilerini gelenekçi addeden kimseler kadar bile methiyede bulunmaz. Allah'ı hesaba katmayan yapıp-etmelerin bir hiç olduğuna inanan Fazlur Rahman'ın veri olarak aldığı modern koşullarda İslâm'ın bilgi ve pratiğine ilişkin önerileri uygun bir İslâmî bilginin klasik yöntemlerle üretilemeyeceğini öngörür. Ona göre bu bilgi Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel koşullarla günümüz koşulları arasında diyalojik bir ilişkinin tesisiyle mümkün olabilir. Bu noktada Kur'an modern dünyada İslâm'dan üretilebilecek bir değerler sisteminin kaynağı olarak görülür.[366]

Fazlur Rahman'ın nazarında Kur'an'ın özellikle ceza hukukuyla ilgili düzenlemeleri bu çağda hem uygulanabilme hem

366 Fazlur Rahman'ın bu görüşlerinin güzel bir analizi için bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000.

de başkalarına makul bir çerçevede anlatılabilme açısından çok ciddi zorluklar içeren bir mahiyete sahiptir. Bu sorunun halli için Fazlur Rahman Kur'an'ın nüzûlündeki Mekkî ve Medenî dönemlerin tarihsel ufuklarıyla bugünün ufku arasında bir hermenötik yolculuk yapmanın lüzumuna inanır. Gidişli-gelişli bu yolculuk sayesinde Kur'an'ın ne dediğinden ziyade ne demek istediği keşfedilebilir. Buna Kur'an'ın kendi bütünselliği içinde temel gayesini keşfetmek de denebilir. Zira vahyin ilk hitap çevresinde neler olup bittiğine bakmaktan sarfı nazar eden bir tefsir ya da yorum çabasının Kur'an'da içerilen bilgi ve dinî-ahlâkî mesajı otantik biçimde bugüne taşıma şansı hiç yoktur.

Hâlbuki hem geçmişi hem de günümüzü çok iyi anlamayı ve bilmeyi gerektiren yoğun bir hermenötik çabanın neticesinde görülecektir ki Kur'an aslında kesin hükümler gibi gözüken ifadelerine rağmen hiçbir zaman nihai hükümler vermemiş, ancak bazı hükümlerin nasıl verileceğini bize öğretmiştir. Bizzat bu kesin ifadelerle hukuki hükümler vazederken bile ne tür ilkelerin veya değerlerin göz önünde tutulması gerektiğini pedagojik biçimde öğretmeye çalışmıştır. Kaldı ki Kur'an'da özellikle ceza ve/veya medeni hukukla ilgili konuların çoğuyla ilgili vazedilen hükümler, İslâm'ın getirdiği özgün hükümler olmaktan ziyade, o dönemde Arap toplumunca zaten bilinmekte ve uygulanmakta olan hükümlerden birer seçmeydi. Kısacası, Kur'an o dönemde ortaya çıkan sorunlara mevcut düzenlemeler arasından kendi önceliklerine, ruhuna ve bütünlüğüne en uygun düşen hükmü seçmiştir. Kur'an'ın kendi çağında hangi maksatlarla bu tür seçmeleri yaptığını bildiğimiz takdirde günümüzde onların biçimlerine bağlı kalmaksızın aynı saikle aynı sonuçları elde edebilmek üzere bugün mevcut ve geçerli çözümlerden daha uygun olanı biz de seçebiliriz. Böyle bir tasarruf şeriatta değişikliği mucip olsa da Kur'an'ın ruhuna, temel dinî-ahlâkî gayesine sadakatsizlik oluşturmaz.[367]

367 Daha geniş bilgi için bkz. Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990, s. 67-82. Fazlur Rahman'a ait bu görüşlerin gelenekçi zaviyeden eleştirisi için bkz. Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Arasında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", [*İslâmcılık* içinde], s. 372-374.

Değerlendirme ve Sonuç

Modernitenin meydan okumaları karşısında tefsir, Kur'an'ın bugüne ne söylediğini ve dolayısıyla ne söylemediğini belirleme faaliyeti olmalıdır. Bu bağlamda kendine acıma sanatıyla eşdeğer bir mağduriyet edebiyatı üreterek modernliği umacı olarak göstermek yerine bu olguyu kendine özgülüğüyle anlayıp kavramaya çalışmak ve aynı zamanda verili durumu hem temel İslâmî metinlerin hem de pratik dinî hayatın yeniden yorumlanması için bir fırsat telakki etmek gerekir. Çünkü gerek imkânları, gerek sorunları ve gerekse tezahürleri bakımından her an değişip dönüşen hayattaki bütün alanların sınırlı sayıdaki nassın literal delaletiyle tanzim edilebileceğine inanmak muhali mümkün görmekle eşdeğerdir.

Müslümanları çevreleyen zamanlar ve mekânlar değiştikçe dinî hayata ilişkin tecrübeler de değişmekte ve bu önlenemez değişim olgusu birçok belirsizliği ve sorunu da beraberinde getirmektedir. Her yeni durum karşısında Müslümanca pozisyon almanın nasıllığını tayin konusunda Kur'an'ın literal anlam dünyasına sığınarak onu bir prospektüs gibi okumanın hiçbir sahiciliği yoktur. Çünkü Kur'an'daki içerik ve bilhassa pratik hayata ilişkin sorunların tanzimine ilişkin muhteva bütünüyle zamansal ve mekânsal bir bağlamsallığı haizdir. Bu bağlamsallık ve tarihselliği sabitleyerek başka tarihselliklere aynıyla taşımak, çoklarına göre Kur'an'ın tarih-üstülüğünü hayata aktarmak olarak telakki edilse de gerçekte böyle bir çabanın vereceği sonuç, tarihin dışında kalmak veya bugünü on beş asır öncesinde yaşamak olacaktır.

Hâlbuki zamanın akıp gidişine paralel olarak insanoğlu farklı kültür havzalarında biteviye yeni deneyimler ve tecrübeler üretmektedir. Bu süreçte her kültür başka kültürle karşılaştığı zaman, eğer hâlâ canlı ise kabul, red veya değiştirip dönüştürerek kendi bünyesine katma gibi bir karşılık vermek durumundadır. Kültürler ancak bu takdirde canlılıklarını korurlar; aksi halde çevredeki daha canlı ve daha etkin organizmalar tarafından yutulurlar. Bu açıdan bakıldığında modernite geçmişten tevarüs edilen İslâm kültürüne karşı apaçık bir

meydan okuyuştur. Çok yönlü bu meydan okuyuşa mukabelede bulunmak kuşkusuz bir zorunluluktur. Ancak bunun salt reaksiyoner olması sahici değildir. Bizce sahici olan mukabele, modern zamanlar olgusunu anlayabilen veya en azından anlamaya çalışan, gerektiği yer ve zamanda da mesafe koyabilen bir duruş sergilemektir. Müslümanca bir nazarla bakıldığında modernitenin meydan okuyuşlarına karşı insanın insan, Allah'ın da Allah olarak bilineceği alternatif bir İslâm medeniyeti inşa etmek gerekir. Kuşkusuz bu zor bir iştir; ancak İslâm'ın dünya görüşünü modern insana anlatıp kavratabilmenin bundan başka bir yolu da yoktur. Şüphesiz değerlerin kaynağı Allah'tır; insanlar keyiflerine göre onları var ya da yok edemezler. Fakat değerlerin anlaşılma ve hayata geçirilme tarzları tamamen beşeri bir faaliyettir ve bir tür tarihsel çeşitlilik her zaman vardır. İnsanlar ihtiyaç duyduklarında, tıpkı bugün olduğu gibi Kur'an'ı yeniden okurlar, yeniden anlarlar ve kendi tarihsel durumlarına onu tatbik ederler.[368]

İşte bu yeniden okuyuş aslında gelenek yoluyla tevarüs edilen dünya görüşünün çağdaş tarihsel duruma kâfi bir cevap verme imkânına sahip olmayışından kaynaklanan bir zorunluluktur. Otantik bir Müslüman toplumun Kur'an'la bağını koparması söz konusu olmadığına göre tefsir faaliyetinin temel hedefi, ilkin "Geçmişte neler oldu ve olup bitenler karşısında Kur'an ne söyledi?" sorusuna cevap aramak, sonra da bu cevabın ışığında "Kur'an bugün bize ne söylüyor, bizden ne istiyor?" şeklindeki ikinci soruya yanıt bulmak olmalıdır. Hiç şüphesiz bu ikinci yanıt Kur'an'ın tarihe müdahil kılınabileceği anlamına gelir. Nitekim Kur'an'ın nasıl bir insan ve toplum istediğini kavradığımızda yahut vahyin temel niyetini anladığımızda onun bu niyet ve maksadına uygun çıkarımlar yapabiliriz. Burada şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an'dan yapılacak çıkarımlar onun temel hedefi olan hidayet, yani iman ve ahlâk (salih amel) zemininde bir kimlik yaratmasıyla ilgili olmalıdır. Hâliyle Kur'an'ı akla gelebilecek her şeyle irtibatlandırmak, diğer bir deyişle nassın hermenötik

368 Adil Çiftçi, "Bir Sosyolog Olarak Fazlur Rahman", *İslâm ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 61-62.

imkânlarını istismar etme pahasına hayatın bütün tikellikleri hakkında Kur'an'ı konuşturmak tefsirin işi olmamalıdır.

Kaldı ki tabiat, insan, toplum ve kültürün zaman ve mekân içinde nasıl bir düzen oluşturduklarını bilişsel olarak anlamak için normatif kabul edilen bir metni esas almak, sınırsız bir varlığın yarattıklarının ve bu yaratıkların oluşturdukları eylem, yapı ve tarihin bilişsel bilgilerini bilişsel olmayan kaynaklarda aramak anlamına gelir. Hem din açısından hem de bilim açısından böyle bir şey yapılmaması gerektiğini sanırım herkes kabul edecektir. Din açısından böyle bir şey kabul edilemez; çünkü o zaman kutsal kitapta insan bilgisine nesne olabilecek her şeyle ilgili malumatın bulunması gerekmektedir. Bu da onu kutsal kitap olmaktan çıkarıp dünyada var olan yüzlerce bilim dalının bilişsel bilgilerinin yer aldığı bir kitap haline getirir. Bilim açısından da böyle bir şey kabul edilemez, çünkü bu bilişsel bilgilerin yer aldığı bir kitap var ise bilimsel açıklamaya gerek kalmamaktadır.[369]

Diğer taraftan tefsir, "İlk asırlardaki saf İslâm Müslümanlarının gelişme kaydetmesindeki en temel muharrik güçtür. Hâliyle bugünkü geri kalmışlık da İslâm'ı ve Kur'an'ı yanlış anlayıp yorumlamamızdandır" şeklindeki meşhur apolojetik savı temellendirme aygıtı da olmamalıdır. Şüphesiz Kur'an, toplumun tüm müesseselerini tanzim eden, hayatın bütün veçhelerine nizam veren, her alanla ilgili bir kural koyan bir kitap olarak algılandığı takdirde, İslâm medeniyetinin ilk asırlarda kaydettiği gelişme de zorunlu olarak dine ve dolayısıyla Kur'an'a bağlanacaktır. Oysa Kur'an'a böyle bir rol atfetmek çok yanlış ve yanıltıcıdır. Keza, modernitenin meydan okumaları karşısında "Müslümanlar Kur'an'ı doğru anlayıp yorumladıkları takdirde bütün problemleri çözülür" şeklinde bir tezi savunmak da yanlıştır. Zira toplumsal hayatta gelişme kaydetmede yegâne unsurun din olmadığı, bilakis ilerleme ve gerilemenin din dışı birçok faktöre bağlı bulunduğu bir gerçektir.[370]

369 Bahattin Akşit, "İslâm, Çağdaşlık ve Eğitim: Fazlur Rahman'ın Katkıları", *İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 104.

370 Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Süleyman Uludağ, "Müzakere", *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye*, İstanbul 2001, s. 211-212.

Sonuç itibariyle, Tefsir Kur'an'ı konuşmadığı alanlarda konuşturma faaliyeti değil, onun vaktiyle dinî-ahlâkî temelde ne söylediğini tabiri caizse güncellemek ve dolayısıyla bugün modernite tecrübesiyle kuşatılmış bir hayat alanında Müslüman kalmak ve Müslüman kimliğiyle var olmak isteyen insanlara neler söyleyebileceğini belirlemek olmalıdır. Bu noktada bize Kur'an'ın çok spesifik konular hakkında bile konuştuğundan, sözgelişi evlere girip çıkma adabından dahi söz ettiği hatırlatılabilir. Kur'an'ın bu tür konulardan söz ettiği doğrudur; ancak ilgili ayetlerdeki içerik salt vahyin nüzul vasatında ortaya çıkan günübirlik sorunların çözümüne münhasırdır. Bu bağlamda, Allah'ın teferruat kabilinden birçok konu hakkında konuşurken, sözgelişi nüzul döneminde vuku bulan Bi'r-i Maûne (Temmuz/625) gibi çok önemli hadiselerden niçin hiç söz etmediği meselesinin hem vahyin mahiyeti hem de Kur'an'ın metinleşme tarihi açısından incelenmeye değer bir konu olduğunu da belirtmek gerekir.

Gündelik hayatla ilgili normatif Kur'an ifadelerinin zaman ve mekânla kayıtlı bir içerik taşıdığı ve dolayısıyla total içeriğinden de anlaşılacağı üzere müstakbel Müslümanların yüz yüze gelecekleri tüm sorunlara Kur'an'da temas edilmediği şüphesizdir. Keza günübirlik sorunlarla ilgili birçok ayette de nüzul vasatından başka zaman ve mekânların hesaba katılmadığı aşikâr gözükmektedir. Mesela, rivayete göre Hz. Peygamber'in Zeynep'le evliliği vesilesiyle tertip ettiği velimeye/davet yemeğine iştirak eden bazı sahabilerin gece geç saatlere kadar evde sohbet etmesi ve bu durumdan rahatsızlık duyan Hz. Peygamber'in sıkıntısını dile getirmekten hayâ etmesi üzerine Allah Ahzâb 33/53. ayeti vahyetmiştir.[371] Bu ayetten anlaşıldığı kadarıyla o gün orada bir görgüsüzlük ya da bedevilik denebilecek bir sorun baş göstermiş ve Hz. Peygamber'i mağdur eden bu sorun Allah'ın müdahalesiyle ortadan kalkmıştır.

Bu bağlamda ilgili ayetin bize önemli bir muaşeret kuralı öğrettiği söylenebilir. Böyle düşünenlere Kur'an'da sıkça zikri geçen maruf kavramını hatırlatmak gerekir. Bu kavram İslâm

371 Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharerü'l-veciz*, IV. 395.

öncesi Arap geleneğinde makbul kabul edilen, akıl ve sağduyu tarafından da iyi ve güzel addedilen, kısaca meşru bir örf-âdet haline gelen şey demektir. Kur'an'a bakıldığında evlilik, mehir, sütannelere ödenecek ücret gibi birçok konuda Arap örfüne uygunluğun salık verildiği görülür. Şu halde, Kur'an'ın gündelik hayatın tanzimine ilişkin hep yeni şeyler söylediğini iddia etmek mümkün değildir. Aslında Kur'an ahlâken iyi olan şeyleri ibka, aksi halde ıslah ve ilga yoluna gitmiştir. Bütün bunlar dikkate alındığında Kur'an'ın müstakbel Müslümanlara misafirlik adabına varıncaya kadar hayattaki bütün her şey hakkında rehberlik etme gibi bir hedefinin bulunmadığı anlaşılacaktır. Hülasa, her şey hakkında konuştuğu vehmiyle Kur'an'ı yüceltmek adına itibarını düşürmenin anlamı yoktur!

Aslında hayatın kılcal damarları denebilecek düzeydeki durumlarda bile Kur'an'dan rehberlik beklemek, bir bakıma insanın kendi kendini aşağılaması, kendisine ilâhî bir armağan olarak bahşedilen onca meziyet ve kabiliyeti heder etmesi, dolayısıyla sokaktaki kaldırımların yürümek için yapıldığı konusunda bile Allah'tan ayet bekleyecek düzeyde kendini ahmak yerine koymasıdır. Böyle bir ahmaklığı Kur'an'a hürmet ve sadakat adına tolere edebilecek bir iradenin, evlere girerken izin istenmesi hükmünü içeren ayetten istifade etmek için kendini bedevi yerine koyması gerekeceği açıktır. Burada denebilir ki Allah kimi ayetlerde nasıl yürümemiz gerektiğinden de söz etmiştir. Doğrudur, Allah Lokman'ın dilinden "*Yürüyüşünde/oturuş kalkışında doğal ve mütevazı ol!*" [31/Lokmân, 19] buyurmakta, ancak bu öğüt bize sokaktaki kaldırımların yürümek için olduğunu öğretmemekte; bilakis insanoğlunun en kadim ve en köklü ahlâk sorunlarından biri olan kibir ve kurum satmanın çirkinliğine işaret etmekte; dolayısıyla bize nasıl adam olmamız gerektiğini tembihlemektedir. Zaten Kur'an'ın temel amacı da budur!

OKSİDENTALİZM ve AFGÂNÎ-ABDUH EKOLÜ

Oksidentalizme Dair Genel Mülahazalar

Oksidentalizm (Garbiyatçılık) konusu bugüne değin etraflıca ele alınıp incelenmemiştir. Gerçi konuyla ilgili birkaç çalışma mevcuttur; fakat bu çalışmaların hemen hepsi yurtdışında yapılmıştır. Burada zikre değer çalışmalardan biri Hasan Hanefî'nin *Mukaddime fî 'ilmi'l-istiğrâb* (Batı'yı Tanıma-Anlama Bilimine Giriş) adlı eseridir. Hanefî bu eseri Doğu'yu nesneleştiren ve orada keşfettiği her güzelliğin kaynağını eski Yunan ve Roma uygarlıklarına irca eden oryantalizme karşı bir atak olarak kaleme almıştır. Bu karşıt atağın adı oksidentalizmdir.[372]

Batı, oryantalizmle kendisini Doğu'yu bilen, inceleyen ve tanımlayan bir özne olarak konumlandırmış, böylece ötekileştirdiği Doğu'yu bir araştırma-inceleme nesnesi kılmıştır. Batı'nın bu gücü, "Düşünüyorum, öyleyse varım!" aforizmasında ifadesini bulan epistemolojik projeden gelmektedir. Batı "bilen özne" olma rolünü çok iyi oynamıştır. Ama artık roller değiştirilmelidir. Çünkü Batı'ya göre Doğu özne, Batı da nesne kılınabilir. Diğer bir deyişle, Batı oryantalizmi yarattığına göre Doğu da oksidentalizmi yaratabilir.[373] Kaldı ki oksidentalizm yaratma çabası oryantalizme nazaran çok haklı gerekçelere sahiptir. Çünkü oryantalizm Batı'nın diğer milletlere saldırıp onları yok etme ve özlerine yabancı kılma döneminde ortaya çıkmıştır; oksidentalizm kurma çabası ise nefsi müdafaa olarak belirmiştir. Sözün özü, Batı'ya ve Doğu'ya ait eski rolleri değiştirme, dolayısıyla sömürgecilikten kurtulma (decolonization) sürecini başlatma zamanı gelmiştir. Bu süreçte

372 Hanefî'nin bu eseriyle ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Said Aykut, "Hasan Hanefi: Oksidentalizmi Arapça İnşa Etmek", *Cogito*, sayı: 31, 2002.

373 Hasan Hanefi, "İslâm ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu?", çev. Ali Kaftan, *Cogito*, sayı: 40, 2004, s. 276.

evrensel kültür mitine son verilmeli, böylece Batı kendi sınırları içine yerleştirilmelidir. [374]

Oksidentalizmle ilgili bir diğer önemli çalışma, Ian Buruma ve Avishai Margalit tarafından kaleme alınan *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (Oksidentalizm: Düşmanlarının Gözünde Batı) adlı eserdir. Bu eserde savunulan teze göre oksidentalizm Batı'yı sömürgeciliğe, çürümüşlüğe, ahlâksızlığa ve inançsızlığa eşitlemenin adıdır. Batı'nın kötücül bir güç olduğu fikri sadece Doğu'ya ya da Ortadoğu'ya (Müslümanlara) ait değildir. Daha açıkçası, oksidentalizm ilk kez Temmuz-1942'de Japonya'nın Kyoto şehrindeki konferansta Japon milliyetçilerince formüle edilmiş ve fakat 18. yüzyıl Alman romantizmi, 19. yüzyıl Panislavizmi, 1930'ların Hitler faşizmi, İtalyan nasyonal sosyalizmi ve Stalinci komünizmin katkılarıyla bir kötü fikirler dizgesi biçiminde oluşmuş ve olgunlaşmıştır. Ian Buruma'ya göre, "oksidentalizmi uyandıran Avrupa sömürgeciliğiydi, bugün de kapitalizm aynı sonuca yol açmaktadır. Ama ancak Batı'ya karşı girişilen ayaklanma tam bir yıkım biçimini aldığında Batı insanî olmaktan uzak görüldüğünde ve ayaklanma bir cinayet haline geldiğinde oksidentalizmden söz edilebilir. Oksidentalizm her nerede ortaya çıkarsa çıksın, bir aşağılanma ve yenilgi duygusundan beslenir (...) Oksidentalist bakış açısından Batı refaha, hayvanî arzulara, bencilliğe ve güvenlikte olma duygusuna bağımlı bir burjuva toplumdur. Yaşamı ölümden çok önemsedikleri için, tanımı gereği korkaklardan oluşan bir toplumdur bu. Afganistan'daki savaş sırasında bir Taliban savaşçısının da ifade ettiği gibi, Amerikalılar asla kazanamayacaklardır, çünkü onlar Pepsi-Cola'yı severler ancak oysa kutsal savaşçıların sevgisi ölümedir. Bu dil, İspanya'daki iç savaş sırasındaki faşistlerin, Nazi ideologlarının ve Japon kamikaze pilotlarının diliyle aynıdır."[375]

374 Bkz. Hasan Hanefî, "Geleneği Yenilemek Zorundayız", [*21. Yüzyıl ve İslâm'ın İmkânları: Konuşmalar* içinde], *Umran*, İstanbul 2004, s. 56-57. Yusuf Kaplan'ın H. Hanefî ile yaptığı bu konuşma Umran dergisinin Mart-2002 tarihli 91. sayısında yayımlanmıştır.

375 Ian Buruma, "Oksidentalizmin Kökenleri", *Cogito*, çev. Ali Kaftan, sayı: 40, 2004, s. 280-281, 283. Bu makalenin İngilizce aslı için bkz. Ian Buruma, "The Origins of Occidentalism", http/:/chronicle.com.

Buruma'ın tartışma yaratan bu görüşleri Türkiye'de de bir dizi makalenin kaleme alınmasına vesile olmuştur. Birçoğu ulusal gazetelerdeki köşe yazarlarına ait olan bu makalelerde oksidentalizmle ilgili farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bir yaklaşıma göre oksidentalizm, Batı oryantalizminin Doğu'daki reaksiyoner akımlar tarafından evlat edinilmiş çocuğudur ve en az babası kadar tehlikelidir. Oryantalizm, hegemonist ve kolonici Batı kültürünün edebî ve akademik eserlere yansımış yüzüyse eğer, oksidentalizm de Doğu'nun intikam arayışıdır. Oryantalizme karşı bir tepki veya tedavi arayışının değil, Batı'nın Doğu'yu bir buçuk asırdır, "Seni bildiğim için güçlüyüm, güçlü olduğum için de sen benim bilgimin ürünüsün" formülasyonuyla tanımlamasına karşılık Doğu'nun Batı'yı edebî ve akademik yazınının konusu haline getirme çabasının ürünü olan oksidentalizm, Doğu açısından bir intihar saldırısı görünümü vermektedir. Oksidentalizm, oryantalizmi değillemek için değil, Doğu'ya yapılanın aynısını Batı'ya yapmak suretiyle intikam almak için yola çıkmakta ve bu yüzden başarı şansına sahip gözükmemektedir. [376]

Buna benzer bir diğer yaklaşıma göre ise oksidentalizm, tıpkı oryantalizm gibi Batı'da icat edilmiş bir kavramdır. Oryantalizm, Batılılarca kurgulanmış bir Doğu tasavvurudur. Oysa Doğu diye bir şey yoktur; dolayısıyla bu da düpedüz bir Batı icadıdır. Kaldı ki Batı dışındaki toplumlar ve kültürler, kendilerini coğrafya terimleriyle tarif etmezler. Oryantalizm Batılıların hayalî bir öteki yaratma kaygılarının ürünüdür. Oryantalizme karşı bir oksidentalizm projesini Müslümanlığını ciddiye alan Müslümanlar geliştiremezler. Çünkü Müslümanlar yalan söyleyemezler, hayalî düşmanlar üretemezler, başkalarının hukukuna tecavüz edemezler. İşte bütün bunlardan dolayı oksidentalizm Müslümanlar için imkânsız bir şeydir.[377]

Oksidentalizme Edward Said'in (1935-2003) bir tür algıda seçicilikle oluşturduğu oryantalizm albümüyle birlikte bakan ve yine Said'in, "emperyalistler, ırkçılar ve siyonistler olmasa,

376 Kerim Balcı, "Oksidentalizm ve Irak Savaşı", (*Zaman*, 7 Mart 2003).
377 Yusuf Kaplan, "Geçiniz Oksidentalizmi", (*Yeni Şafak*, 3 Mart 2006); "Geçiniz Oksidentalizmi, Kendiniz/e Geliniz", (*Yeni Şafak*, 7 Mart 2006).

gene olağanüstü bir durumda olurduk" şeklinde özetlenebilecek bir düşünce marifetiyle Doğu'ya öğrettiği "kendine acıma sanatı"nın izlerini taşıyan bu mülahazaların ardından Yasin Aktay'ın oryantalizme bakışla ilgili şu görüşlerini aktarmanın faydalı olacağını düşünüyoruz: "Oryantalizm dolayısıyla dile getirilen sıkıntılar zannedildiğinden çok daha karmaşıktır. Cemil Meriç'in deyimiyle 'sömürgeciliğin keşif kolu' olarak düşünüldüğünde çok basite indirgenmiş oluyor. İslâm dünyasını sömürgeleştirmek üzere Batı'daki sosyal bilim, edebiyat ve sanat çevrelerinin el birliğiyle Doğu'yu çarpıtarak Batılı müstevliler için elverişli hale getirmeye çalışan bir komplosunu anlatıyor. Oysa oryantalizmin çalışma tarzını anlamadan kültürlerarası iletişim ve anlaşmanın veya anlaşamamanın mantığını anlayamayız. Oryantalizmin sorunları sadece bazı insanların el ele vererek Doğu'yu kasıtlı olarak çarpıtmaya çalışmasından kaynaklanmaz. Bu tür bir çaba oryantalizmin ortaya çıkan sonuçlarının en hafifini oluşturur. Kasıtlı olarak Doğu hakkında bazı klişeler üretmeye çalışanların çabaları çok sınırlı ve bunlara karşı çok kolay savunma söylemleri üretilebilir. Tarihi boyunca İslâm dünyasında oryantalizme karşı geliştirilen de böyle bir savunma söylemi olmuştur zaten. Oysa Said'in anlattığı şekliyle oryantalizm en samimi niyetle doğuyu bilmeye, anlamaya çalışan herkese bulaşabiliyor. Sonuçta herkes bulunduğu yerden anlamaya çalışıyor. Herkes her şeyi baktığı yerden görür. Tartışmaların büyük kısmı da herkesin kendi baktığı yerden gördüklerini başkalarının baktığı yerden gördüklerinden daha doğru saymakta ısrar etmesinden kaynaklanmıyor mu zaten? Kimseye bulunduğu yerden bakmamayı teklif edemezsiniz. Hele insanları size bakabilmek için zorunlu olarak bulunduğunuz noktaya hiç mecbur edemezsiniz."[378]

Yeri gelmişken belirtelim ki Türkiye'de oksidentalizmi ideolojik tartışmalardan mümkün mertebe uzak bir zeminde ele alıp olumlayan ve hatta oldukça lüzumlu gören yaklaşımlar da vardır. Bu yaklaşıma göre oryantalizm alanında son derece zengin bir edebiyat oluştuğu halde oksidentalizmin adı dahi bilinmemektedir. Oryantalizmle iştigal eden Batılılara müsteşrik (şarkiyatçı/oryantalist) denildiği halde oksidentalizmle

378 Yasin Aktay, "Oryantalizm", (*Yeni Şafak*, 16.12.2006).

meşgul olanlar için müstağrib, garbiyatçı gibi isimlendirmelere pek rastlanmamaktadır. Çünkü bu alanda gerek araştırmacı gerek araştırma düzeyinde kayda değer bir birikime sahip değiliz. Bunun yerine kendi ülke ve halk gerçeklerimizi, eğitim sisteminin de zorlamasıyla genellikle Batılı süzgeçten geçtikten sonraki haliyle kabullendiğimiz gibi, Batı'nın gerçeklerini de yine Batılıların sunduğu haliyle benimsiyoruz.[379]

Hâlbuki Orta Çağ'da yaşanan tecrübe çok farklı idi. İlber Ortaylı'nın ifadesiyle, "Müslüman ortaçağı için 'diğer' hep yanı başımızdaydı. el-Biruni Hint dinlerini iyi tanırdı. İbni Haldun, Yahudi tarihini çağdaşı Yahudilerden daha iyi tetkik etmişti. Türklerin tarihinden söz ederdi. Müslümanların tarihleri boyunca ne engizisyon, ne de Nazizm gibi olayları yaratmadıkları açık. Orta zaman Müslümanı, Faslı coğrafyacı İdrisi'nin kozmopolit Sicilya Sarayı'nda yaptığı gibi, İskandinav 'sagalarını' dahi dinleyip Rusyalıların tarihi için ipucu arayan adamlara sahipti. Bugünün Doğuluları ise maalesef etraflarını kaba gözlemlerle tanımayı tercih ediyorlar. İşçi olarak yaşadığı, talebe olarak okuduğu ülkelerin dilini bilse de, tarihlerini, toplumsal bünyelerini ciddi olarak incelemiyorlar. Hintliler ve Senegalliler hariç, dilini benimsediği kolonizatör ülkenin edebiyatına ve toplumbilimine nüfuz eden pek yok. Eski Sovyetlerin yetmiş milyon Müslümanı Rusçayı mükemmel konuşur. Ama siz hiç Rusya tarihi, Rus dili üzerinde araştırmaları bulunan bir Türk duydunuz mu? Siz hiç İtalya tarihi alanında ün kazanan bir Arap, ünlü bir Türk Germanist veya İranlı bir Yunan tarihçisi işittiniz mi?"[380]

Belli ki bu sorulara, "İşitmedik!" diye cevap verilecektir. Daryush Shayegan'a göre bugün böyle bir cevap vermek zorunda kalışımızın temel nedeni, İslâm dünyasının Avrupa'daki rönesans ve reform süreçlerine yabancı kalması, dolayısıyla tarihte tatile çıkmış olmasıdır. Bu bağlamda İslâm dünyasının özellikle 19. asırda çok büyük darbeler yediğine de dikkat çeken Shayegan, Müslüman Doğu ile Hıristiyan Batı arasındaki ilişkiyi şöyle tasvir eder:

379 Alaeddin Yalçınkaya, "Oksidentalizm veya Garbiyatçılık", (*Önce Vatan*, 15 Şubat 2007).

380 İlber Ortaylı, "Türkoloji ve Varolmayan Bir Dal: Oksidantalistik", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 19, 1992, s. 52.

> Batılıların Müslümanlar hakkındaki (sadece zihniyetleri ve psikolojik tutumları konusunda değil) gitgide çoğalan bilgileri ve Müslümanların Batılılar karşısındaki, bulanık gevşekliği demesek bile habersizliği. Karşılıklı ilgideki dengesizliği bir örnek belki yeterince sergileyecektir: 18. yüzyılın sonunda Batılı öğrenciler İslâm dünyası hakkında elle tutulur bir malzemeye sahiptiler. Avrupa'da şimdiye kadar Arap grameri üzerine yaklaşık yetmiş kitap, Farsça üzerine on, Türkçe üzerine de on beş kitap basılmıştır. On Arapça, dört Farsça ve yedi Türkçe sözlük vardır. Ya öteki tarafın durumu? Arapçada hiçbir şey yoktur; Farsça ve Türkçede keza. İlk sözlükler 19. yüzyılda ortaya çıkar. Bir Avrupa dilinin Arapçadaki ilk sözlüğü 1828'de yayımlanmıştır ve varlığını Arapça bilen bir yerliye borçludur. Bir Hıristiyan'ın (Mısırlı bir Kıpti) bir Fransız Doğu dilleri uzmanı tarafından gözden geçirilen ve çoğaltılan eseridir; yazarın önsözde belirttiğine göre Arap okurlardan ziyade Batılı okurlara yöneliktir.[381]

Shayegan'ın bu tespitlerinden anlaşıldığı kadarıyla biz Doğulular, Batılıların sahip oldukları çok değerli bir özelliğe, merak denilen niteliğe fazlaca sahip değiliz. İmparatorluk çağlarımızda bile, Batı'yı ve Batılıları araştırma ve anlama konusunda fazlaca çaba ve başarı gösterebilmiş değiliz. Bugün de oksidentalizm ile suçlanan kimselerin bulunmayışı bir ölçüde bununla ilgili olmalı. Herhalde yine bu nedenle Doğu'yu anlamak için bugün de büyük ölçüde oryantalistlerin yaptıkları araştırmalara bağımlıyız. Evet, Doğu'da bilgi için bilgi edinmek, bir konuyu derinliğine araştırma ve öğrenme hassasının gelişmiş olduğu ileri sürülemez. Bizde genellikle idare edecek kadar bilginin yeterli olduğuna inanan bir kültür egemendir.[382]

Doğrusu bütün bu farklı mülahazalar dolayımında oksidentalizme dair nesnelliği müsellem bir tanım geliştirmek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü ilgili herkes meseleye bulunduğu yerden bakmakta, dolayısıyla kendi zaviyesinden gördüğü ya da görmek istediği unsurlara mütenasip bir tanım yapmakta ve sonuçta körlerin fil tarifini anımsatan bir durum ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, konuyla ilgili

381 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul 1993, s. 28. Bu konuda ayrıca bkz. Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. Nimet Yıldırım, Erzurum 1997, s. 338-362.

382 Bu yaklaşıma reddiye için bkz. Hilmi Yavuz, "Oryantalizm Üzerine Bir 'Giriş' Denemesi", *Marife*, yıl: 2, sayı: 3, Kış-2002, s. 63.

farklı yaklaşımlar ve tanımlamaları iki maddede toparlamak mümkündür: (1) Oksidentalizm, tıpkı oryantalizm gibi, Doğu ile Batı arasında köklü bir ayırım zemini oluşturan özel bir epistemoloji ve ontolojiye dayalı bir düşünce modelidir. (2) Oksidentalizm, Batılı toplumlar ve kültürlerin araştırılmasıyla ilgili ilmî-akademik faaliyetler setini tanımlayan ve dolayısıyla enformatik bir duyarlılığa işaret eden bir kavramdır.

Peki, özellikle ilk tanımlama çerçevesinde oksidentalizm ile oryantalizm arasında bir karşılaştırma yapıldığında neler söylenebilir? Her şeyden önce, oryantalizm çoklarına göre 1312'deki Viyana Konsili kararıyla başlayan ve o zamandan itibaren teraküm eden çok zengin bir akademik mirasa sahipken oksidentalizm için böyle bir mirastan söz etmek imkânsızdır. Dolayısıyla oksidentalizm için Batı hakkında fikirler, imajlar ve kavramlar üreten bir kurumsallaşmadan söz etmek de olanaksızdır. Buna mukabil oryantalizm hem çok köklü akademik bir disipline sahiptir, hem de sömürge kurumlarından çokça istifade etmektedir. Bu vasıflar oksidentalizmde mevcut değildir. Çünkü oksidentalizm hiçbir zaman emperyal bir siyasetin aleti ve üreticisi olmamıştır. Oksidentalizm daha çok bir bilişsel bir travma ile başa çıkmaya çalışan bir söylemdir. Sonuç itibariyle, oryantalizm ile oksidentalizm arasında, gerek tarihsellikleri gerek sosyolojik bağlamları itibariyle simetrik bir analiz yapmak imkânsızdır. Çünkü bu iki söylem, aynı varoluşsal koşulların ürünü değildir. Oryantalizm kendine ait gelenek içinde yarattığı dinamiklerin muktezasınca vücut bulmuş bir söylem biçimidir. Hâlbuki Batı dışı toplumlar kendi dışlarından kurulup tanımlandıkları için, oksidentalizm de ister istemez Batı'yı kendi kültürel çatlağı içinden algılayıp tanımlamak durumundadır.[383]

Afgânî-Abduh Ekolü

Batı'nın özellikle 19. yüzyıldaki çok yönlü meydan okumaları ile karşılaşan Müslümanlar arasında üç farklı tepki ve bu tepkilerin şekillendirdiği farklı düşünce dünyaları teşekkül etmiştir. Bunlardan biri taassuptur. Batı dünyası ile herhangi

383 Alim Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul 2004, s. 60-78

bir alanda ilişkiye girmeyi reddeden bu anlayış, aslında kitlesel bir refleksi ifade eder. Bu anlayışta din ve daha çok da gelenek bir taassup zırhı içinde koruma altına alınmış, dış dünya ya da Batı ile sınırlar belirgin bir şekilde çizilmiş ve yollar ayrılmıştır. Batı'ya yönelik ikinci tepki, özellikle pozitivizmin etkisi altında dinî kayıtlamalardan azade bir şekilde Batılı düşünceleri onamak ve savunmak biçiminde kendini göstermiştir. Bu tepki bütün sürümleriyle birlikte seküler olarak nitelendirilebilir.

Çağdaş İslâm düşüncesi şeklinde nitelendirilebilecek üçüncü tepki ise Batı'nın meydan okumasını her alanda kabul etmiş olmakla birlikte karşı argümanlarla dini tahkim etmek ve böylece küffarın meydan okumalarını etkisiz kılmaya çalışmak şeklinde kendini göstermiştir. Bu bağlamda modern İslâm düşüncesi Batı ile diyaloğa girmeyi, onun evrensel değerler ve gerçekler olarak dayattığı kavram, kuram ve kurumlarla hesaplaşmayı tercih etmiştir. Dinî-İslâmî açıdan mahzurlu görmediği değerleri içselleştirerek kendi sisteminin dayanakları haline getirmiştir. Vahyin akılla çelişmeyeceği hükmünü temel doğrulama mekanizması olarak belirlemiştir. Bu hükme uygun olarak da akıl tezgâhında üretilen Batılı düşünceleri İslâmî kisveye büründürerek kendi dünyasına katmıştır. Modern İslâm düşüncesini, diğer seküler modernist düşüncelerden farklı kılan temel özellik, vahyin değişmez esas olarak kabul edilmesi, Batı ile diyalogun her noktasında İslâmî sınırlar içinde kalmaya özen gösterilmesidir.[384]

İslâm dünyasının Batı karşısında ortaya koyduğu bu üçüncü tepkinin mimarı, çoğu araştırmacıya göre Cemâleddin Afgânî'dir. Hayatı, kişiliği ve bilhassa masonluğu birçok tartışmaya konu olan Afgânî[385] bir yandan İslâm'ın adeta tersinden giyilmiş kürke çevrilmiş olmasından şikâyetle dinî alanda çok köklü bir ıslahat gerçekleştirme, diğer yandan da hem ümme-

384 Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Ankara, 1994, s. 125-127; a.mlf., "Modern İslâm Düşüncesinin Başlangıcı Meselesi ve Cemaleddin Afgânî Efsanesi", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, Bahar-1993, s. 91. Batı ve çağdaşlık bağlamında bütün bu farklı tutum ve tavır alışlar hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Abdullah Alperen, *Türkiye'de İslâm ve Modernleşme: Çağımız İslâm Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, Adana 2003, s. 25-67.

385 Bkz. Alâeddin Yalçınkaya, *Cemâleddin Afgânî*, İstanbul 1995, s. 68-98.

tin üzerine serpilmiş ölü toprağını silkelemek hem de İslâm dünyasındaki Batı hegemonyasına son vermek maksadıyla Panislamizm idealini gerçekleştirme yolunda büyük bir gayret sarf etmiştir. Gerek siyasi faaliyetleri gerekse ideolojik tesirleri itibariyle 19. yüzyılın İslâmî düşünce dünyasında önemli bir yere sahip olan Afgânî daha hayatta iken birçok siyaset ve fikir adamını etkilemiş, yönetimlerin el değiştirmesinde az çok müessir olmuş, dar kalıplar içinde sıkışıp kalan birçok gelenekçi âlimin gözünü daha geniş bir tefekkür dünyasına açmıştır. Bütün bunların yanında İslâm birliği, millî-İslâmî kişilik, yabancı istilasına ve sömürüsüne direnme, özgürlük ve öz güven gibi konularda da belirgin izler bırakmıştır. Afgânî'nin düşüncelerinden Mehmet Akif Ersoy (1873-1936), Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951), Said Nursî (1878-1960), Seyyid Bey (1873-1924), Mehmet Emin Yurdakul (1869-1944), Şemsettin Günaltay (1883-1961) gibi birçok Osmanlı münevverinin doğrudan veya dolaylı biçimde istifade etmiş olmasının yanında bilhassa Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905) başta olmak üzere Reşid Rıza (1865-1935), Kasım Emin (1863-1908), Ali Abdurrâzık (1888-1967) ve Lütfî es-Seyyid (1872-1963) gibi farklı zihniyetlere sahip şahsiyetler de ondan etkilenmişlerdir.[386]

Kuşkusuz bütün bu isimler arasında Muhammed Abduh'u ayrı bir kompartımana yerleştirmek gerekir. Çünkü Abduh, Afgânî'nin hem en gözde talebesi hem de uzun süre kader birliği yaptığı yakın dostudur. Gençlik dönemlerinde geleneksel medrese eğitiminin kendisini tatmin etmemesinden dolayı arayış içine giren Abduh, 1871'de Kahire'ye gelen Afgânî'den riyaziye, felsefe ve kelam dersleri aldı. Aradığı her şeyi kendisinde bulduğunu söylediği Afgânî'nin yönlendirmesiyle sosyal ve siyasal konularla da ilgilenmeye başladı. Sonraki yıllarda Ezher'e hoca olarak tayin edilen Abduh, Urâbî Paşa'nın Mısır'daki sömürge yönetimine karşı başlattığı millî ayaklanmayı desteklediği gerekçesiyle 1882'de üç yıl sürgün cezasına çarptırılarak Beyrut'a gönderildi. 1883 yılı sonların-

386 Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 103-123; Yalçınkaya, *Efgâni*, s. 222-242; Alperen, *Türkiye'de İslâm ve Modernleşme*, s. 100-154; Hayreddin Karaman, "Afgânî, Cemâleddin", *DİA*, İstanbul 1994, IV. 463.

da Afgânî'nin daveti üzerine Paris'e gitti ve orada üstadıyla birlikte *el-Urvetü'l-Vüskâ* isimli teşkilatın bir faaliyeti olarak aynı adı taşıyan bir gazete çıkarmaya başladı. Müslümanları taassuba, fanatizme ve toplumsal uyuşukluğa karşı mücadele etmeye, İslâm topraklarındaki Batı hegemonyasına karşı savaşmaya davet eden bu gazete çeşitli baskılar ve engeller yüzünden Eylül-1884'te kapatıldı.[387]

Bu olumsuz gelişmeler Abduh'un zihninde, "Mısır ve İslâm dünyası kısa vadeli çabalarla kurtarılamaz!" şeklindeki kanaatin pekişmesine yol açtı. Derken, bu konuda hocası Afgânî'den farklı bir yol izlemeye karar verdi. Hocasına, "siyaseti terk edip tanınmadığımız bir yere gidelim; orada zeki ve selim fıtratlı ononbeş çocuk seçelim. Sonra onları kendi yöntemimiz çerçevesinde yetiştirelim. Daha sonra her birine on çocuk emanet edelim. Çok kısa bir süre sonra görülecektir ki ıslah yolunda yüz nefer sahibi olmuşuz. Biz ancak bu şekilde kurtuluşa ereriz..." şeklinde bir teklif sunarak siyasal İslâm yerine kültürel İslâm'ı tercih ettiğini belirtti. Fakat Afgânî bu teklifi mevcut siyasi projeleri sekteye uğratma teşebbüsü olarak algıladı ve sonuçta muhtemelen yöntem konusundaki farklılık Afgânî ile Abduh arasındaki sıkı ilişkinin kopmasına yol açtı.[388]

Afgânî'nin esas hedefi İslâm dünyasında Batı hegemonyasına son vermek ve Müslümanların geçmişte yaşadıkları ihtişamlı günleri geri getirmekti. O, Panislamizm (İttihâd-ı İslâm) idealini gerçekleştirmekle eşdeğer gördüğü bu hedefe siyasal mücadele yoluyla ulaşılabileceğine inanıyordu. Oysa Abduh'a göre düğüm noktası siyasi değil dinî idi. Bu yüzden hocasıyla yollarını ayırdı ve özellikle hayatının son dönemlerinde İslâmî ilimler ve uzun vadeli hedefler üzerinde yoğunlaştı. İlk asırlardaki saf İslâm tecrübesinin esas alınması gerektiğini savunan Abduh bu temel düşünceden hareketle değişik alanlarda bir dizi ıslahat projesi geliştirdi.[389] Islah ve tecdit çizgisi Abduh'un

387 Bu süreçle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Cemaleddin Afgânî-Muhammed Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın, İstanbul 1987, s. 18-36.

388 Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 61-65; İsmail Çalışkan, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 95-96.

389 Ira Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, İstanbul 1996, s. 88-90.

ardından Mısır'da ve İslâm dünyasının diğer bölgelerinde birbirinden farklı yönelişler hâlinde devam etti. Özelikle Reşid Rıza *el-Menâr* dergisinde hocası Abduh'un muhtelif makalelerini neşrederek ıslah ve tecdit fikrinin yayılmasına büyük katkıda bulundu.

Reşid Rıza hayatı boyunca Abduh'un izini takip etmekle birlikte Sünnî düşünceye eğilim noktasında hocasından oldukça farklı bir çizgide konumlanmayı tercih etti. Sünnîlik Abduh'un dinî düşüncesinde başat unsur değildi. Dahası, o bir konuda Mutezilî, başka bir konuda Selefî, daha başka bir konuda da Eş'arî çizgiye paralel düşünmekte beis görmemişti. Buna mukabil Reşid Rıza Sünnîliğin en muhafazakâr kanadını temsil eden Hanbelîlik çizgisine oldukça sıcak bakan bir anlayışı benimsedi. Bu anlayış onu *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* adlı bir eser yazarak Vehhabîlik hareketinin gelişimine fikrî katkıda bulunmaya ve hareketin o dönemdeki lideri Abdülaziz b. Suûd'un (1880-1953) siyasetine destek vermeye sevk etti.[390] Kısaca, Reşid Rıza'nın Menar ekolü, I. Dünya savaşının İslâm dünyasındaki menfî sonuçlarının da tesiriyle giderek daha katı bir Selefîliğe ve Batıcı modernleşme karşıtı radikal bir çizgiye kaydı. Bu düşünce çizgisi İhvân-ı Müslimîn hareketinin doğuşunda da etkili oldu.[391]

Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza'nın düşünce dünyalarındaki farklılıklara rağmen her üçü de aslında İslâmcılık ideolojisinin ilk kuşak temsilcileridir. İki yüz yıllık bir geçmişe sahip olan ve ıslah, ihya, tecdit gibi muhtelif isimlerle de anılan İslâmcılık, aidiyetlerini İslâm'la ifade eden, ilmî ve fikrî düzeyde donanım sahibi olan bir Müslüman kesimin bu dinin temel parametrelerinden hareketle ortaya koydukları fikrî ve siyasî hâsılanın toplamı olarak değerlendirilebilir. İslâmcılık aslında modern dünyanın bir ürünüdür ve dışarıdan paradoksal görünse de temelde modernleştirici bir misyondur. Bu misyon özne rolünü oynamadığı bir tarihsel sürece İslâm dünyasını yeni bir kimlik inşasıyla dahil etme projesi olarak da değerlendirilebilir.

390 Daha geniş bilgi için bkz. Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1988, s. 131-158; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2005, s. 278.

391 M. Sait Özevarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, İstanbul 2005, XXX. 482-486.

İslâmcıları diğerlerinden ve özellikle kendileri gibi modern zamanlara özgü diğer kategorilerden farklı kılan en temel hususiyet, İslâm'ı referans almaları ve kendilerini çok belirgin biçimde Müslüman kimlikleriyle öne çıkarmalarıdır. Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza'nın da içinde yer aldığı ilk kuşak İslâmcıları sonrakilerden farklı kılan temel hususiyet ise, bu ilk kuşağın özellikle tefsir, hadis, kelam ve fıkıh gibi İslâmî ilimlere derin vukûfiyetlerinin bulunmasıdır. İlk nesil İslâmcılara göre İslâm dünyası tarihte gecikmişlik ve geri kalmışlık badiresinden kurtulması için evvela adamakıllı biçimde silkinip dinin özüne, yani Kur'an'a, Sünnet'e ve Selef'in yoluna avdet etmelidir. Bunun yanında cihat ruhunu diriltip sömürgeciliğe, Batı hegemonyasına karşı koymalıdır. Ümmet İslâmî zeminde geniş kapsamlı bir ıslah ve tecdit gerçekleştirdiği takdirde geçmişteki itibarlı ve ihtişamlı günlerine dönebilecek, dolayısıyla yeryüzünde adalet ve hakkaniyetin hâkim olduğu bir medeniyet kurmayı başarabilecektir.[392]

Ekolün Batı Bilgisi ve Algısı

Biyografileri hakkında yazılanlardan öğrendiğimize göre Afgânî ve Abduh Batı'yı bizzat görüp tanıma fırsatı bulmuştur. Özellikle Afgânî sonu gelmez bir yolculuklar serisi içinde birçok kez Avrupa'daki ülkeleri ziyaret etmiştir. 1883'te başlayıp vefat ettiği 1897 yılına kadar süren dönemde İngiltere, Fransa, Almanya, Rusya gibi birçok ülkeyi dolaşan Afgânî Fransa'da kaldığı zaman zarfında Abduh'u, o günlerde sürgünde bulunduğu Beyrut'tan Paris'e davet etmiştir. Gerek 1883'te yayım hayatına başlayan *el-Urvetü'l-Vüskâ*'da gerekse bazı Avrupa gazetelerinde çıkan yazıları ve bilhassa Fransız düşünür Ernest Renan'la (1823-1890) meşhur polemiği vesilesiyle Avrupa'da şöhreti artmıştır.

Belli ki Afgânî bir aksiyon adamı olması hasebiyle İngiltere ve Fransa gibi Avrupa ülkelerinde cari olan siyasi mekanizmayı iyi biliyordu. Buna karşın Batı'daki ilmî ve kültürel birikime derin bir vukufiyeti yoktu. Bu durumu teşhis ve tespit etmek

392 Ali Bulaç, "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", s. 48-67, [*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*, cilt ed. Yasin Aktay, cilt: 6, İstanbul 2004 içinde].

için, bilinen tek müstakil eseri olan *Hakîkat-i Mezhebî Neyçerî* (*er-Red ale'd-Dehriyyîn*) adlı eserdeki felsefe tarihiyle ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmelere göz atmak kâfidir. Bu noktada Hamid İnayet'in Seyyid Muhammed Muhît-i Tabatabâî'den aktardığı şu ifadeler kayda değer niteliktedir:

> Seyyid Cemâleddîn, Meşşâî felsefesinde Mirzâ Ebu'l-Hasal Cilve'ye, İşrak felsefesinde Hakîm Kamşei'ye yetişemezdi. Avrupa hukuk ve yasa temelleri konusunda Mirza Mülküm Han kadar geniş bilgi ve görüşe sahip değildi. Eski matematikte Mirza Muhammed Ali Kâdî'ye ya da Mirza Abdulgaffar İsfehânî'ye ulaşamazdı. Fransızcayı Muhammed Hasan Han İ'timadu's-Saltana ondan daha iyi bilirdi (...) Fakat onun varlığında gizli bir sır vardı ki toplam olarak anılan kişilerde bulunması olanaksızdı. Seyyid [Cemaleddin], Avrupa'da ders okumaksızın ya da bir ülkede özgürce yaşamaksızın, İstanbul'da kaldığı kısa sürede, Osmanlı'nın kültürel ve toplumsal öncülleriyle kurduğu bağlantılarla, Türkçeden ve Arapçadan yararlanarak ve Osmanlı ülkesinde ve Mısır'da Fransızcadan Arapça ve Türkçeye yapılan çeşitli çevirileri inceleyerek, başkalarının elde ettikleri bilimsel ve edebî erdemlerin varlığına karşın anlayamadıkları bir gerçekle tanıştı.[393]

Abduh'un Batı'yı ne ölçüde tanıdığına gelince, Hamid İnayet'e göre Abduh Avrupa'yı Afgânî'den daha az gördüğü için, doğal olarak Batılı düşüncelerden haberdar olmada temel kaynağı kitap ve gazeteydi. Onun Avrupa'da kaldığı en uzun dönem Paris'te geçti ve bizzat kendisinin de belirttiği gibi bu süre zarfında Fransızcayı öğrenme fırsatı bulamadı. Ancak sürgünden döndükten sonra Fransızcayı öğrendi ve Fransızca kitapları okuyup tercüme etmeye başladı. Abduh, Avrupalı düşünürler arasında özellikle İngiliz filozofu ve sosyologu Herbert Spencer (1820-1903) ve ünlü Rus yazar Lev Nikolayevich Tolstoy'a (1829-1910) ilgi duydu. 1903'te İngiltere'de kaldığı kısa süre zarfında yakın dostu İngiliz yazar ve şair Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922) aracılığıyla Spencer'le görüştü ve daha sonra onun *Eğitim* adlı kitabını Arapçaya çevirdi. Ayrıca Sir Sidney Cockerell (1867-1962) ve Edward Granville Browne (1862-1926) eşliğinde Oxford ve Cambridge üniversitelerini ziyaret edip incelemelerde bulundu. Tolstoy'a ilgi duymasının

393 Hamid İnayet, *Arap Düşüncesinin Siyasi Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul 1991, s. 133.

sebebine gelince, Tolstoy'un ahlâkî eğitimi önemsemesi, dinî ve toplumsal hayatın metazoriye başvurmaksızın ıslah edilmesi gerektiğine inanması Abduh'un özellikle sürgün sonrası dönemdeki zihniyetiyle örtüşmekteydi. Rusya Ortodoks Kilisesi Tolstoy'u heretik inançları nedeniyle tekfîr edince Abduh ona destek verdi ve ona bir mektubunda şu cümleleri yazdı: "Sen düşüncelerinle zihnimizin önünde yeni bir ufuk açtın. Taklit örtüsünü atarak Allah'ın birliği gerçeğine ulaştın."[394]

Abduh'u etkileyen bir diğer Avrupalı yazar 19. yüzyıl Fransız siyaset adamlarından François Pierr Guillaume Guizot (1787-1879) idi. Protestan mezhebinin sıkı takipçilerinden biri olan Guizot'un en meşhur kitabı *L'historie de la civilization en Europe* (Avrupa Uygarlık Tarihi) 1877 yılında Arapçaya çevrilerek İskenderiye'de yayımlandı. Afgânî ve Abduh Avrupalıların ilerlemelerinin dinî ve toplumsal etmenlerinden bir bölümünü ve bunlarla mukayese yoluyla Müslümanların geri kalmışlıklarının nedenlerini daha iyi anlama imkânı bahşetmesi sebebiyle bu kitabı önemsediler. Abduh üstadının teşvikiyle *el-Ehram* gazetesinde bu kitabı tanıtan bir makale yazdı. Anılan eserinin önemli bir bölümünü Protestan ıslahatçıların Katolik kilisesiyle savaşımına ayıran Guizot'un görüş ve düşüncelerinin Abduh üzerindeki etkisi, dinî düşüncenin ıslahıyla siyasal ve toplumsal sistemin ıslahı arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğuna kanaat getirmek şeklinde kendini gösterdi.[395]

19. yüzyıldaki tüm Müslümanlar gibi Afgânî ve Abduh da Batı'nın maddi güç ya da bilim ve teknoloji alanında İslâm dünyasından fersah fersah ileride olduğunu teslim etmişlerdir. Bununla birlikte, ikilinin Batı uygarlığına ilişkin görüş ve değerlendirmeleri totalde menfî içeriklidir. Hatta denebilir ki Afgânî ve Abduh'un zihin dünyalarında Batı bir uygarlık olarak serapa kötülükten ibarettir. Bizce bu telakkinin arka planında bir tür algıda seçicilikten söz edilebilir. Psikolojideki anlam ve kullanımıyla algıda seçicilik insanın algı sürecinde pasif olmadığını, algı objesini fotoğraf gibi algılamadığını, bilakis onu görmek istediği gibi gördüğünü, yeni verileri mevcut kategorilerine

394 İnayet, *Arap Düşüncesinin Siyasi Seyri*, s. 149-150.
395 İnayet, *Arap Düşüncesinin Siyasi Seyri*, s. 150-151.

adapte ettiğini, önyargılarından ve stereo-tiplerinden etkilendiğini, önceki fikriyatını destekleyici enformasyonlara duyarlı olduğunu ifade eder. Algıda seçiliği duygularımız, ilgilerimiz, beklentilerimiz, inançlarımız, zihni tutumlarımız, kaygılarımız, korkularımız, öfkelerimiz gibi birçok iç etmenler ile fiziksel ve toplumsal kaynaklı dış değişkenler etkiler.

Batı'nın 19. yüzyılda ihraz ettiği mutlak üstünlük dolayımında tarifsiz bir kibir ve küstahlıkla İslâm dünyasını aşağıladığı bir gerçektir. Bu noktada Afgânî ve Abduh'un zihnindeki Batı albümünün niçin algıda seçicilikle oluştuğu hakkında biraz kafa yorulduğunda akla gelen ilk etmenlerden biri hiddettir. Zira Batı uygarlığının çarptığı, çarptığında dağıttığı İslâm dünyasında bu aşağılayıcı sadmenin sahibine karşı çok büyük bir kızgınlık uyanmıştır. Bu kızgınlığın ve aynı zamanda aşağılanmışlığın etkisi altında şekillenen bir zihin dünyasında Batı, İslâm âlemine reva gördüğü aşağılık muamelesinden ötürü kendisinden intikam alınması ve eğer bu şimdilik mümkün değilse en azından tahkir edilmesi gereken bir düşman olarak konumlandırılmıştır. Belli ki Batılılar tarafından sürekli biçimde aşağılanmak, 19. yüzyıl İslâm dünyasının kolektif şuurunda çok ciddi bir travma yaratmış ve bu bilişsel travma Müslümanların Batı'ya başka türlü bakma imkân ve toleranslarını ortadan kaldırmıştır. Afgânî-Abduh imzasını taşıyan şu ifadeler, iyimser bakma imkânını berhava eden aşağılayıcı tavrın ne düzeyde olduğunu çok çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır:

> İngiliz halkı, Doğu halklarıyla Mısır halkının evcil hayvanlar ve dolap beygirleri seviyesinde olduklarına inanmaktadır. Onlara göre bu hayvanlar açlıktan ve fiziki acılarından başka hiçbir şeyden üzüntü duymazlar. Bunlarda bedensel güdülerden başka bir duygu yoktur. Hayvanî yaşantılarından başka hiçbir şeye kafaları çalışmaz. Hayvanlarını evcilleştirir ve yiyecek içecek bir şeyler bulduğu sürece en ağır işlerde çalışabilirler. Öğle ve akşam yemeklerini kendisine verenlere sevgi ile bakarlar. İngilizler için en kötü durum bu hayvanların ağır işleri yapmaktan aciz kalmalarıdır.[396]

Özetle, Batılıların gözünde Doğu insan suretindeki hayvanlar âleminden ibarettir. Batılıların "Biz böyleyiz, onlar şöyle"

396 Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 548.

fomülasyonuyla genelde İslâm dünyasını, özelde de Arapları aşağılayıcı tasvirlerinden biri, İngiltere'nin Mısır'a atadığı sömürge valisi Evelyn Baring, namı diğer Lord Cromer'e (1841-1917) aittir. Ona göre Doğu şehvet düşkünlüğü, zorbalık eğilimi, savsaklama alışkanlığı, ilkellik ve gerilik gibi sıfatlarla muttasıf bir dünyadır. Buna mukabil,

> Avrupalıların akıl yürütmeleri sağlamdır. Olguları açıklarken belirsizlikten kaçınır. Mantık dersi almamış olabilir; ama doğuştan mantıkçıdır. Doğası gereği kuşkucudur. Bir önermenin doğruluğunu kabul etmezden önce kanıt ister. Eğitimli zekâsı bir mekanizmanın parçası gibi işler. Öte yandan Şarklının aklı pitoresk sokaklarına benzer; simetriden yoksundur. Akıl yürütmesi baştan savma betimlerle doludur. Eski Araplar diyalektik biliminde görece daha yüksek bir düzeye ulaşmış olsalar da ardılları mantık yetisi bakımından fena halde zayıftır. Çoğu zaman, doğruluğunu kabul edebildikleri en yalın öncüllerden en açık çıkarımı yapmayı beceremezler. Herhangi bir sıradan Mısırlıdan bir olguyu açıkça ifade etmesini isteyin; açıklaması bıktırıcı uzunlukta ve muğlâktır genellikle. Muhtemelen, öyküsünü bitirene kadar yarım düzine çelişkiye düşecektir. Azıcık köşeye sıkıştırıldığında ise çözülecektir.[397]

Bütün bunların yanında Şark ya da Arap toplumu yolların ve kaldırımların yürümek için yapıldığını dahi anlamayacak kadar aptaldır. Keza müzmin yalancı, dalkavuk, ahlâksız, tembel, uyuşuk ve çocuksudur. Oysa Avrupalı aklı başında, erdemli ve olgundur. Doğuluları adeta mahkemelerdeki gibi yargılayan, ders kitaplarındaki gibi inceleyip tasvir eden, cezaevlerindeki gibi gözetim altında tutan ve hayvanbilim kılavuzlarındaki gibi resmeden Lord Cromer'in bütün bu hakaretlerine benzer birçok hakaret karşısında Afgânî ve Abduh'tan beklenen şey, kuşkusuz karşıt bir atak geliştirmek olacaktı. Nitekim onlardan beklenen atak gerçekleşti; ancak bu karşıt ataktaki hâkim üslup tarziye vericiydi. Bu üslubun hâsıl ettiği netice ise ister istemez İslâm'ın ve Müslümanların ne olduklarını değil, ne olmadıklarını ifade etmekten ibaretti. Tıpkı İngiliz savunma bakanı Lord Herington'un Müslüman Mısır halkını "kara cahil" olarak nitelendirmesi üzerine çok hiddetlenen Abduh'un, "Müslümanlar, Bakan'ın tahmin ettiği kadar cahil insanlar

397 Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul 2001, s. 48-49.

değildir. İçlerinde okuma yazma bilmeyenlerin yanında bunu bilenler de vardır"[398] şeklindeki cevabında olduğu gibi.

Afgânî ve Abduh'un bilahare atıfta bulunacağımız polemik türü yazılarında Batılılara karşı savunmacı ve tarziye verici bir üslup hakim iken Batı'yı Müslümanlara takdim ediş biçimlerinde dimdik ayakta durma iradesini yansıtan bir vurgu hakimdir. Belli ki bu vurgu düpedüz bir müstemleke ve peyk durumuna düşmüş/düşürülmüş olan İslâm âlemine özgüven aşılama maksadına matuftur. Lakin burada da bir tür algıda seçicilik, yani Batı'yı görmek istediği gibi görme ve fiilî durum muvacehesinde onu bizimkilere nasıl aksettirmek gerekiyorsa o şekilde aksettirme gayreti söz konusudur. Daha açıkçası, Afgânî ve Abduh'un görmek istediği ya da anılan maksatla İslâm dünyasına takdim etmek istediği Batı imajına göre Avrupalı devletler özünde Müslüman ülkelerden daha güçlü değildir. Hele de İngilizlerin üstün olduklarına ilişkin hâkim görüş çok tehlikeli bir vehimden ibarettir. Bu gibi vehimler insanları hem korkak yapar hem de korktukları şeyin başlarına gelmesine yol açar. Eğer Müslümanlar epey zamandan beri önemli başarılar kaydedemiyorlarsa bunun en temel nedeni İslâm dünyasının dağınık, cahil ve aynı zamanda erdem fakiri olmasıdır:

> İngilizler [vaktiyle] güçlü, kalabalık ve fetihler yapmaya hazır bir halktı. Doğu ulusları ise o günlerde ayrılık ve çekişme belasına kapılmışlar, Batılıların sanayilerinden ve çalışmalarından tamamen habersiz kalmışlardı. Doğulular her garip şeyi mucize, her yeni keşfi sihir veya keramet sayıyorlardı. İngilizler bu fırsatı değerlendirerek Doğu'ya hücum ettiler ve büyük bölümünü hegemonyaları altına aldılar. Doğu halklarının gözlerini onlarda vehimler doğuracak birtakım Avrupai sanayi ürünleriyle boyadılar. İngilizlerin attıkları hile ve tuzak ağlarıyla bu vehimler daha da güçlendi. Sonunda onların kalplerini çeldiler ve kendi kendilerinden dehşete düşürdüler. Hatta onları akıllarından ve kalplerindeki duygulardan yoksun bıraktılar. Mallarını alıp topraklarını gasp ettiler ve onları kendi topraklarından çıkarttılar. Bütün bunlarla İngilizler zenginleşti ve müreffeh oldu. Bugün İngilizlerin geniş bölgelere hâkim olduğunu görüyorsunuz. Güçleri bu bölgelere dağılmıştır. Doğu eyaletlerinde çok sınırlı sayıda askere sahip ol-

398 Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 547.

duklarını biliyoruz. Kısaca zayıf bir varlık gösteren bu güç kendisini savunmaktan acizdir. Bu bölgelerdeki ufak bir hareket dahi bu dağınık güçleri bir anda yok etmeye kadirdir. Sonunda İngilizler de bunun farkına vardılar (...) Bütün bunlara rağmen Doğuluların bunu hâlâ fark etmemiş olduklarını görüyoruz. Zira gözlerindeki vehim perdesi buna engel olmaktadır. Vehim Doğuluya İngiliz'in hâlâ geçmişteki gibi güçlü olduğunu telkin etmektedir.[399]

Görüldüğü gibi algıda seçicilikle oluşturulan bu Batı albümünde "emperyalistler, sömürgeciler olmasa, gene çok ihtişamlı bir durumda olurduk" şeklindeki hayıflanışa işaret eden unsurlar da mevcuttur. Nitekim Afgânî ve Abduh'a göre İslâm dünyasındaki en ciddi sorunlardan biri olan aşırı taassubun kaynağı da Batı'dan başkası değildir. Şüphesiz kavmî ve dinî taassup kararında olduğu zaman faydalı ve hatta gereklidir. Kararında olduğu ve din bağına tabi bulunduğu sürece bu taassubu korumak ve beslemek gerekir. Ne var ki sömürgeci Batılılar Müslümanları ayakta tutan unsurları keşfettikten sonra kavmî asabiyeti körükleyerek ümmeti bölmeye çalışmışlar, ardından işbirlikçilerini de kullanarak dinine ve milletine bağlı olanları taassupla suçlayarak taassubun her çeşidini zemmetmişlerdir. Oysa gerek geçmişte gerek günümüzde taassubun aşırısı ve zararlısı Batı toplumlarında hayat bulmuştur.[400]

Hâl böyle iken bütün Batı toplumları, aralarındaki ırk farklılıklarını, nefretlerini, siyasi düşmanlıklarını bir kenara bırakır, müşterek düşmana karşı ortak bir tavır alırlar. Bütün savaş ve siyaset güçlerini aynı noktaya yönlendirmekte birleşir ve kendi dinlerine mensup olanları korumak için tüm imkânlarını seferber ederler. Buna mukabil Batılı ve Hıristiyan olmayan topluluklar için bunun tam tersi bir tavır sergilerler. Bütün dünya Hıristiyan olmayanların kanlarıyla dolsa onların kılı bile kıpırdamaz. Sanki Hıristiyanlar dışındaki insanlar insan değil, sahipsiz hayvandırlar. Bu tavır salt Hıristiyan Batılılara has bir tavır değildir. Materyalist, ateist Batılılar da dinî taassup konusunda dindarlardan aşağı kalmazlar. Dinî asabiyeti güçlendirmek için emek harcamaktan kaçınmazlar.[401]

399 Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 263-265.
400 Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 123-133.
401 Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 134-135.

Öte yandan Batılılar sömürgecidir. Fakat onların sömürge gücü Doğulu milletlerden daha zeki ve kabiliyetli olduklarından değil, güç ve hâkimiyetin sırlarını keşfetmiş ve bunu yerli yerince kullanmış olmalarından mütevellittir. Sömürgeciler Doğulular üzerinde sefahatinden dolayı hukukça kısıtlı hale getirilmiş varis statüsünü uygulamaktadırlar. Ancak onların asıl maksadı sefihin malını korumak ve reşit olmasını beklemek değildir. Tam tersine ellerinden geldiği kadar sefahat müddetini uzatmak ve fırsat elverdiğinde mülkü ele geçirmektir. Sömürgeciler İslâm ve Doğu ülkelerinin kapılarını çalarken veya zorlarken aldatıcı gerekçeler ileri sürerler. Hakları korumaktan, kargaşayı bastırmaktan, özgürlük ve adaletin gerçekleşmesinden, medeniyetin yayılmasından söz ederler. Fakat bunların hepsi birer aldatmacadır. Onların asıl amacı sömürmek ve parçalayıp yutmaktır.[402]

Sömürgeciler bu amaca ulaşmak için Doğulu milletlerin Batı'da tahsil görmüş, ancak ileri ve güçlü olmanın sırlarını kavrayamamış, zihinleri felç edilmiş gençlerinden de faydalanırlar. Bunlar maddi açıdan ilerlemiş sayılan milletlerin bütün rezilliklerini benimserken kendi toplum ve kültürlerine yabancılaşmış yarı aydınlardır. Nitekim bu sözde aydınların taklit yoluyla giriştikleri bütün ıslahat teşebbüsleri milletlerin aleyhine olmuş, zaman kaybettirmiş ve sonuçta sömürgecilerin işine yaramıştır.[403]

Afgânî'ye göre Batı aslında manevi yönden çürümüş bir medeniyettir. Bunun en müşahhas delili Batı uygarlığının kabaca Allahsızlık diyebileceğimiz inanç ve düşünce sistemlerine öteden beri hep yataklık etmesidir. Hindistan'daki ikameti sırasında tüm natüralist ve materyalist düşünceleri tenkit hedefiyle kaleme aldığı *Hakîkat-i Mezhebi Neyçerî* (*er-Red ale'd-Dehriyyîn*) adlı eserinde -ki bu eser aslında Hint-İslâm modernizminin öncüsü kabul edilen Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) natüralist, rasyonalist karakterli fikirlerine bir reddiye niteliğindedir- Afgânî, Demokritos'tan Darwin'e, Epikuros ve Mazdek'ten

402 Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 132-135, 198-200.
403 Muhammed Paşa el-Mahzûmî, *Hâtırâtü Cemâliddîn el-Afgânî el-Hüseynî*, Beyrut 1980, s. 299-315. Nakleden: Karaman, "Afgânî", *DİA*, X. 461.

nihilist, sosyalist ve komünist düşünürlere kadar hemen bütün filozoflar ve felsefi akımları aynı çatı altında toplar.

"Aslında" der, Afgânî, bütün bu filozoflar ve felsefi akımların hareket noktası aynıdır. Aralarındaki fark sadece yorum ve terminoloji farkıdır. Materyalistler her çağda insanlığa çok büyük zararlar vermiş ve din temelinde kurulmuş medeniyetleri tahrip ederek insanın maneviyatını fakirleştirmişlerdir. Oysa bir dinin esası ne kadar zayıf olursa olsun yine de insanlık için materyalist düşünceden daha faydalı ve hayırlıdır. Semavi dinler insan aklına üç inanç, ruhuna da üç fazilet bahşetmiştir. Söz konusu üç inanç şöyle özetlenebilir: İnsan yeryüzünün sultanı, yaratılmışların en değerlisidir. Bir dine inanan toplumlar, inanmayan insanlardan daha üstündür. İnsan bu dünyaya ebedi mutluluk yurduna layık olacak kâmil vasıflarla kendini muttasıf kılmak için gelmiştir. Dinlerin insan ruhuna bahşettiği üç fazilete gelince, bunlar da hayâ, emanet ve dürüstlüktür. Milletlerin övünebilecekleri medeniyetler ancak bu altı ilkeyle tesis edilebilir. Oysa materyalist ve natüralistlerin yegâne amacı insanlığın bu altıgen mutluluk sarayını yerle bir etmektir.[404]

Afgânî'nin bu tenkitleri birçok araştırmacıya göre çok yüzeysel ve yetersizdir.[405] Bu yetersizlik kimilerine göre felsefe tarihiyle ilgili bilgisinin mübtedi düzeyinde olmasındandır. Kimilerine göre ise eserdeki tahlillerde yetersizlikten ziyade aceleye getirilmişlik söz konusudur. Bunun kuvvetle muhtemel sebebi, Afgânî'nin faaliyet programında siyasi ıslahata ve aksiyona öncelik tanınmış olmasıdır. Nitekim o da eserindeki tahlil ve tenkitlerin eksikliğini fark etmiş ve daha mükemmelini yazma sözü vermesine rağmen muhtemelen buna zaman bulamamıştır.[406] Sebep her ne olursa olsun Afgânî'nin bu eserindeki bilgi, görüş ve değerlendirmelerin çoğu gerçekten ceffelkalem denebilecek türdendir. Ancak belli ki ceffelkalem etmenin hinterlandında da ideolojik temelli bir algıda seçicilik mevcuttur. Böyle iken

404 Bu görüşlerin açılımı için bkz. Cemaleddin Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye [Natüralizm Eleştirisi]*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul 1997, s. 7-55.

405 Mesela bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turan, İstanbul 1987, s. 266.

406 Söz konusu eser hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 105-116.

Niyazi Berkes gibi bazı araştırmacılar bu önemli noktayı atladıklarından olsa gerek, Afgânî'nin düpedüz cahil olduğunu söylemekle eşdeğer eleştirilerde bulunmuşlardır:

> Fetva emini Halil Fevzi Efendi'nin yirmi bir yıl önce zındık ve kâfir ilan ettiği Afgânî bu kitabında şaşılacak bir pervasızlıkla ve çok yüzeyde olduğu belli olan bir felsefe tarihi bilgisiyle eski Grek atomistlerinden Darwin'e, Mazdek'ten Rousseau'ya, Yahudilerden Masonlara, liberallerden sosyalistlere ve komünistlere kadar ne kadar düşün, akım ya da mezhep, tarikat varsa hepsini paçal ederek İslâmlığın başına gelen felaketleri hazırlayan bir umacı portresi çizer. Eski İran'da, eski Greklerde, Hıristiyanlıkta, İslâmlıkta, Hindistan'da ya da Türkiye'de eski, orta ya da yeniçağlarda bu korkunç Neyçirî [Natüralist] daima dine düşman, topluma hain kişidir. Tanrı'ya inanmaz, ahlâk ve hukuk düşmanıdır. Halil Fevzi Efendi bile bu kadar aşırılıklara düşmemişti.[407]

Batı'ya Hayranlık ve Tersten Batılılaşma Durumu

Afgânî ve Abduh Batı'yı siyasi ve ideolojik zeminde kıyasıya eleştirmekle birlikte Batılılara içten içe derin bir hayranlık da duyarlar. Bu hayranlığa medar olan şey bilgi, bilim ve teknolojidir. Daha önce de işaret edildiği üzere, Afgânî ve Abduh, Batı uygarlığının maddi gelişmişlik düzeyinde İslâm dünyasından çok ileri bir noktada olduğunu ikrar etmişlerdir. Bununla birlikte salt maddi gelişmenin İslâm dünyasında çok matah bir şeymiş gibi algılanmaması için de gayret göstermişlerdir. Oysa her ikisi de Batı'nın bilgi ve bilginin yerli yerince kullanımıyla gerçekleştirdiği bu ilerlemenin takdire şayan olduğunu kabul ediyor, buna mukabil Müslüman toplumlardaki geri kalmışlığın cehalet ve ataletten kaynaklandığını pekâlâ biliyor ve Doğu'nun Avrupa'da üretilen bilgi ve teknolojiden mutlaka istifade etmesi gerektiğini düşünüyordu. Fakat onların nazarında ivedilik arz eden husus, Batı'da üretilen bilimsel bilgi ve teknolojinin İslâm dünyasına ne tür bir telakki tarzıyla transfer edilmesi gerektiği meselesiydi. Bunlar salt taklit yoluyla transfer edilemezdi. Çünkü bilgi ve teknolojinin arka planında muayyen bir düşünce sistemi ve toplumsal ahlâk mevcuttu.[408]

407 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul trz., s. 352.
408 Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000, s. 129.

Bu bedihi gerçeğin farkında olan Afgânî ve Abduh, Batı'yla diyalogda hem kendi geleneğine, hem de Batı'ya eklektik yaklaşmıştır. Bu yaklaşımın hâsılası, Batı'nın fen ve bilimi alınırken örf ve ahlâkının sınır gümrüğünde bırakılabileceğine inanılmasıdır. Mehmet Akif gibi bazı münevverler tarafından Türkiye'ye taşınan bu inancın yanı sıra Afgânî ve Abduh Batı'daki maddi gelişmenin aslında İslâm kaynaklı olduğuna ilişkin bir inancı da seslendirmişlerdir. Bu inanca göre Batı'daki kalkınma özünde İslâmî değerlerden kaynaklanır. İslâm dünyasındaki atalet ve gerileme ise Hıristiyânî davranış biçiminden mütevellittir. Erken dönemlerde hızla gelişen İslâm medeniyeti Allah'ın sanatı olan evrenin araştırılmasının bir sonucuydu. Kur'an'ın teşvik ettiği bu araştırma-inceleme ruhu Orta Çağ'ın sonlarına doğru söndü ve durgunluk başladı. Oysa aynı dönemde Batı çoğunlukla İslâm dünyasından aldığı ilim mirasını geliştirdi, bununla güçlendi ve İslâm ülkelerini sömürgeleştirerek kendine bağımlı hale getirdi. Bugün Müslümanların yapması gereken iş, zaten kendi malları olan bilimi Batı'dan geri almaktır. Bunu almakla aslında kendi geçmişlerini kazanacak, böylelikle bir yandan Kur'an'ın bir emrini yerine getirirken, diğer yandan da geri kalmışlık badiresinden kurtulacaklardır. Ancak Müslümanlar evvel emirde İslâm temelinde yeni bir medeniyet inşa edilmelidir. Çünkü böyle bir medeniyet kurulmadıkça Batı kaynaklı bilgi ve teknolojiyi körü körüne transfer etmek, dolayısıyla taklitçi durumuna düşmek kaçınılmaz olacaktır.[409]

Müslümanlara yeni ve dinamik bir kimlik kazandırma amacına matuf bu düşünce dizgesinde İslâm salt bilindik anlamda bir din değil, bir medeniyet olarak tasarlandı. Ne var ki medeniyet kurma fikri Afgânî ve Abduh'a özgü değildi. Aslında bu 19. yüzyıl Avrupa'sının çekirdek fikirlerinden biriydi. Afgânî Batı menşeli bu fikri İslâm dünyasına taşıdı. Daha açıkçası medeniyet kurma fikri, klasik çerçevesi içinde François Guizot (1787-1874) tarafından formüle edilmiş, Afgânî ve Abduh da Guizot'un fikirlerinden esinlenmişti.[410] Öte yandan Afgânî'nin Panislamizm projesi de, görünüşte Müslümanların

409 Bu görüşlerin açılımı için bkz. Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1986, s. 201-224; a. mlf., *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye mea'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Mısır 1367, 65-183.

410 Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 129.

Batı tehdidine karşı dayanışmalarını ve siyasal birlik arzularını ifade etmekte birlikte, özü itibariyle Batılı nasyonalist ideolojilerin İslâm toplumlarına tercüme edilmiş bir sürümüydü.

İlk nesil İslâmcılar Batılı nasyonalist ideolojilerin ırka, kültüre veya dile atfettikleri birleştirici değerin İslâm toplumlarındaki tekabüliyetinin din bağı olduğunu düşünmüşler ve İslâm'ı bu siyasî ideolojinin merkezine yerleştirmişlerdi. Çünkü İslâm, onlara güçlü bir mevzi kazandırmıştır. Bu mevzi İslâmiyet'in ekmel din olduğu inancıdır. Müslümanlar kendilerini sadece ve sadece bu alanda güçlü hissedebilmişler ve Batı'nın ilerleyişine ancak bu alanda karşı koyabilmişlerdir.[411] Bununla birlikte, mega söylemlerini İslâm'a has bir çerçevede geliştirmek yerine uzak durulması gerektiğini belirttikleri adaptasyon yoluyla üretmişlerdir.

Bu durum taklitçiliği ve aynı zamanda apolojetik bir üslubu kaçınılmaz kılmıştır. Apolojetik üslup Müslümanların büyük ölçüde Batı kaynaklı kavram, kuram ve kurumların etkisiyle içine düştükleri meşruiyet krizi ve bu krizle yaygın İslâmi uygulamaların sorgulanmaya başladığı andan itibaren kendini fark ettirir. Şöyle ki, Batı'daki kimi demokratik kurumlar, İslâm dünyasındaki aydınların ufkunda bir emsal olarak belirince Müslüman aydınlar kendi siyasal sistemlerinin meşruiyetini sorgulamaya giriştiler. İlk anda, çarpıcı bir şekilde gelenekler ve fiilî durumlarla karışmış ve mutlakıyetçi bir monarşiye dönüşmüş siyasal sistemlerin İslâmî olmadığını fark ettiler. Ardından bu fiilî durumları ve gelenekleri ayıklayarak İslâm'a uygun bir siyasal sistemin tezlerini üretmeye giriştiler. Bu fikrî üretim sırasında Batı'nın evrensel değerler olarak takdim ettiği demokratik kurumlar, geliştirilecek tezler için değişmez bir emsal teşkil etti. İslâmiyet'in şura, meşveret, biat gibi kavramları yeniden yorumlanarak bunların Batılı kavram ve kurumlardaki karşılıkları bulundu.[412]

Abduh'un en önemli hedeflerinden biri İslâm'ın modern duruma adaptasyonunu sağlamak ve bunun metodunu ortaya koymaktı. O, İslâm'ın her bakımdan ekmeliyet ve etemmiyetine,

411 Mümtazer Türköne, "Modernleşme ve İslâmlaşma", *Bilgi ve Hikmet*, Kış-1993/1, s. 72.
412 Türköne, "Modernleşme ve İslâmlaşma", *Bilgi ve Hikmet*, s. 74.

dolayısıyla geçmişte olduğu gibi şimdi de söyleyecek çok şeyi bulunduğuna inanıyordu. Bu konudaki muhkem inancından dolayıdır ki İslâm'ın özellikle bilim, felsefe, özgür düşünce, hoşgörü ve tolerans gibi konularla ilgili imkanlarının son derece kifayetsiz olduğu yolundaki eleştiriler üzerine biri Fransız siyasetçi Gabriel Hanotaux (1853-1944), diğeri Lübnanlı gazeteciyazar Farah Antun'la (1874-1922) olmak üzere iki polemiğe girdi. Ancak bu polemiklerin kendini savunurken karşı tarafın düşüncelerine yaklaşmak gibi ciddi bir tehlikesi vardı. Öte yandan Abduh bu polemiklerde İslâm'ın doğru ya da yanlışlığı üzerinde değil, onun modern kavram ve kuramlarla pekâlâ uzlaştırılabilir olduğu noktasına vurgu yaptı. Böylelikle Afgânî'nin düşüncesindeki aktif bir süreci daha da ileri bir noktaya taşıdı. Bu süreç, İslâm düşüncesinin bazı geleneksel kavramlarını modern Batı'nın hâkim düşünceleriyle özdeşleştirmekten ibaretti. Burada maslahat tedricen faydaya, şura parlamenter demokrasiye, icma kamuoyuna dönüşmekte; İslâm da sürekli ilerlemeye elverişli bir medeniyet ve dolayısıyla 19. yüzyıl sosyal düşüncesinin temel normlarıyla özdeşleşmekteydi.[413]

Bütün bu konformist ya da verili koşullarla çakışık yorumlar, bir bakıma İslâmcılık-oryantalizm diyalogunun ürünüydü. Şöyle ki İslâmcılık son iki yüzyıllık süreçte Batı uygarlığının mega söylemlerine uygun düşen bir söylem geliştirmek durumunda kalmıştı. Rasyonalizm, hürriyet, şura, uhuvvet, kadın-erkek musavatı da dâhil her türden musavat gibi kavramlar ilk bakışta evrensel kavramlar gibi gözükseler bile, tanımları ve uygulamaları açısından Batılı, yani çoğunlukla kapitalist, bir parça Marksist, seküler, Protestan, pozitivist ideolojilerin bileşkesine ait kavramlardı ve bunların içi asıl sahipleri tarafından zaten doldurulmuştu. İslâmcılar bu kavramları kendi toplumları, kültürleri ve sorunları bağlamında yeniden üretmek yerine söz konusu kavramlara ilişkin Batılı tanımları aynıyla benimseyerek, bunları kökenci, metinselci ve evrenselci tutumları ile Kur'an'dan türetme yolunu seçtiler. Bu seçim, Batılı paradigmaya ait kategorilerin ve en temel kavramların Kur'an'a ve günümüz İslâm geleneğine dayatılması sonucunu doğurdu.[414]

413 Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 158.

414 Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslâmcı Söylem", *İslâmiyât IV* (2001), sayı: 4, s. 108.

Bu noktada, Shayegan'ın "bilinçdışı Batılılaşma" ve/veya "tersten Batılılaşma" diye nitelendirdiği bir durumdan söz edilebilir. Çünkü Abduh İslâmî kavramlarla modern Batı düşüncesindeki hâkim paradigmalar arasında uzlaştırma teşebbüsünde bulunurken bir bakıma dini aklın oyununa getirmekte, Batı'nın karşısına dikileyim derken kendisi Batılılaşmakta, dünyayı manevileştireyim derken kendisi kutsaldan uzaklaşmaktadır. Böyle bir yaklaşımda tüm geleneksel içerikler yeni paradigmanın altyapısal kategorilerine akmakta ve tarihsel olarak modernliğe takaddüm eden değerlere sosyolojik gözlüklerle yeniden yorum getirilmektedir.[415]

Batı Karşısında Apolojizm

Afgani ve Abduh'un Batı'ya ilişkin söylemlerinde belirgin bir apolojizm ve oportünizm mevcuttur. Özellikle Afgânî hakkında, içeride başka dışarıda başka konuşmak diye özetlenebilecek bir tutumdan söz edilebilir. Bu bağlamda, Afgânî'nin Fransız düşünür Ernest Renan'a verdiği cevabı hatırlatmak yerinde olacaktır. Renan Sorbonne'de "İslâm ve Bilim" konulu bir konferans verir. *Journal des Débats*'ın 29 Mart 1883 tarihli nüshasında yayımlanan bu konferansta Renan İslâmiyet'in bilimsel ruhla çatıştığını ileri sürer. Bu teze göre İslâm, bilim ve felsefenin gelişmesine engel teşkil eden bir dindir. Müslümanlar ve bilhassa Arap Müslümanlar da özsel olarak bilim ve felsefeyi öğrenme kabiliyetinden yoksundurlar.

Renan'ın bu iddialarına İslâm dünyasından muhtelif tepkiler ve reddiyeler gelmiştir. Reddiyelerin en serti Namık Kemal'in (1840-1888) *Renan Müdafanamesi*'dir. En düşündürücü olanı ise Afgânî'ye aittir. Zira Afgânî bu reddiyesinde Renan'ın tezlerini adeta doğrulamakta ve ona karşı son derece apolojetik bir üslup kullanmaktadır. Mesela şöyle demektedir:

> Şayet İslâm dininin ilmin gelişmesine engel olduğu doğruysa, bu engelin bir gün ortadan kalkmayacağı da iddia edilebilir mi? İslâm dini bu noktada diğer dinlerden nasıl ayrılır? Bütün dinler, her biri kendi yolunda toleranssızdır. Hıristiyan dini -bu dinin telkinlerini, öğretilerini takip eden toplumu kastediyorum- yukarıda bahsettiğim ilk dönemden çıkmıştır; o zamandan beri hür ve bağımsız,

415 Shayegan, *Yaralı Bilinç*, s. 87.

terakki ve ilim yolunda hızla ilerler gözükmektedir. Hâlbuki İslâm toplumu henüz dinin vesayetinden kurtulamamıştır (...)

Gerçekten İslâm dini ilmi boğmaya, gelişmesini durdurmaya çalıştı. Nitekim o, felsefi ve entelektüel hareketi duraksatmada, kafaları ilmî gerçeği araştırmaktan caydırmada başarılı oldu (...) Mamafih şöyle bir soru makul olabilir: Arap medeniyeti niçin dünya üzerine böyle bir ışık gönderdikten sonra aniden söndü? Niçin bu meşale yanmaya devam etmiyor ve niçin Arap dünyası hâlâ karanlıklar içinde bulunmaktadır? Burada İslâm dininin mesuliyeti tamamıyla ortaya çıkıyor. Açıktır ki o nereye kök salmışsa, ilmi boğmaya uğraşmış ve despotizm tarafından onun niyetlerine hayret verici bir şekilde hizmet edilmiştir.[416]

Afgânî *el-Urvetü'l-Vuskâ*'da yayımlanan "İslâm Birliği" başlıklı makalede ise şunları dile getirmiştir:

İslâm hâkimiyeti, Mağribten Çin hududundaki Tonkani eyaletine ve kuzeyden Kazan ile güneyde Ekvator'un altındaki Serendib'e kadar uzanıyordu (...) Müslümanların buralarda tam ve yenilmez bir hâkimiyeti vardı (...) Orduları hezimete uğramazdı, sancakları yere düşmezdi ve istedikleri yerine getirilirdi (...) İmar esaslarının en sağlamına göre imar edilmiş şehirleri, halkının sanayisi ve marifetleri ile övünür, yetiştirdikleri ilim ve sanattaki üstün şahsiyetlerle, ilmî seviye ve önderlikte bütün dünyaya karşı üstünlük duyardı. Doğu'da İbn Sina, Farabi, Razi ve benzerleri, Batı'da da İbn Bacce, İbn Rüşd, İbn Tufeyl ve benzerleri vardı. Batı ile Doğu arasındaki şehirlerde de felsefe, tıp, geometri ve diğer akli ilimlerde çok sayıda âlimler vardı.[417]

Renan'a reddiyesindeki ifadelerle bu pasajdaki ifadeler karşılaştırıldığında, Afgânî hakkında, "içeride başka dışarıda başka konuşur" şeklindeki yargımızın en azından dikkate değer olduğu anlaşılacaktır. Gerçi Muhammed Hamidullah (1908-2002) gibi bazı araştırmacılar Afgânî'nin Renan'a böyle bir cevap yazmış olamayacağını, Fransızcasının yetersiz olması nedeniyle Arapça yazdığı cevabın Fransızcaya çarpıtılarak tercüme edilmiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak Hamidullah'ın sözünü ettiği bu ihtimal Afgânî hakkında akademik çalışmalar yapan birçok araştırmacı tarafından zayıf

416 Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Ankara 1994, s. 58, 64. Bu reddiye mektubunun Fransız aslı ve Türkçe tercümesinin tam metni için ayrıca bkz. Yalçınkaya, *Afgânî*, s. 169-188.

417 Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 167-168.

bulunmuş ve bu bağlamda özellikle Afgânî'nin cevabının gazetelerde neşredildikten sonra herhangi bir tekzibe rastlanmamış olmasına dikkat çekilmiştir.[418]

Netice itibariyle Afgânî'nin Renan'a verdiği cevap son derece teslimiyetçi, tarziye verici bir üsluba sahiptir. Oldukça dolambaçlı ve mahcup bir edayla formüle edilmiştir. Kendine ve davasına güvenden yoksunlukla maluldür. Türköne'ye göre söz konusu cevaba ilişkin bütün bu problemleri Afgânî'nin Fransızca bilmemesinden kaynaklanan bir sui'istimale bağlasak bile, geride kalanlar da insicamlı bir fikirler manzumesi çıkartmamıza yetmemektedir. Karşımızda zaman ve zemine, kurduğu ilişkilere göre konuşan ve yazan bir oportünist durmaktadır.[419]

Afgânî'nin dinî ve siyasi içerikli yazıları üzerine müstakil bir çalışma yapan Nikki Ragozin Keddie'nin bu konudaki değerlendirmesi de oldukça ilginçtir. Keddie'ye göre Afgânî herkesin seviyesine göre hitap etmek gerektiği fikrini benimseyen Müslüman filozoflar geleneğinden güçlü biçimde etkilenmiştir. Bu filozoflar gibi o da kitlelerin rasyonel, felsefî argümanlara açık olmadığına inanıyordu. Afgânî Batılı bir muhatabıyla konuşurken mantık ve rasyonalite imajını vererek konuşur ve muhatabının liberal duygularına hitap eder. Sözgelişi, Materyalizme Reddiye eserindeki üslupla yazılar yazdığı zaman Afgânî İslâm kelimesini müsbet manada ve onun ilmî ruhuna, toleransına övgüler yağdırarak kullanır. Ancak idealize edilmiş bir İslâm düşündüğü zaman onu sadece o günkü İslâm dini ve medeniyetinden değil, aynı zamanda mevcut olan sayısız çeşnisinden de ayrı tutar.[420]

Keddie'nin mülahazaları dikkate değer olmakla birlikte bizim kanaatimize göre Afgânî'nin fikrî duruşunda bir ilkesizlik, bir omurgasızlık söz konusudur. Bundan dolayıdır ki muhtelif yazılarında dikkat çekici çelişkiler mevcuttur. Mesela *er-Red ale'd-Dehriyyîn* adlı eserinde, "Tarihçiler Müslümanların Haç-

418 Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Yalçınkaya, *Afgânî*, s. 165-168.

419 Türköne, "Cemaleddin Afgânî Efsanesi", *Bilgi ve Hikmet*, s. 95.

420 Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, Berkeley, 1968, s. 36. Nakleden: Türköne, *Afgani*, s. 75.

lı Savaşları ile birlikte çöküşe geçtiklerini söylemektedir. Oysa doğrusu, onların, Natüralist düşüncelerin din görünümü altında aralarında yayılmaya başladığı günden itibaren zaafa düştükleridir. Bu zehirli ok Haçlı seferlerinden çok önceleri Müslümanların kalplerine saplanmıştı"[421] şeklinde ilginç bir tespit yaptıktan sonra Batı medeniyetini Fransız toplumu özelinde şöyle değerlendirir:

> Fransız halkı, Avrupa halkları içinde, üzerinde durduğumuz altı inanç ve ahlâk ilkesinin belirgin bir şekilde temayüz ettiği, bu konuda diğer halklara oranla büyük bir ilerleme kaydettiği bir halktı. Dolayısıyla, Avrupa'da bilim meşalesini yaktılar. Romalılardan sonra, kırılmaya uğrayan sanat yapısını yeniden onardılar. Batı'da uygarlığın onuru oldular. Bu özellikleri sayesinde Fransızlar, diğer Batılı toplumlar arasında sözü geçen bir topluluktur. Bu saygın konumları 18. yüzyıla kadar sürdü. Ta ki Voltaire [1694-1778] ve Rousseau [1712-1778] adlı şahıslar ortaya çıkana kadar. Bunlar kendilerini adaletin savunucuları, zulmün düşmanları ve aydın düşüncenin temsilcileri olarak tanıttılar. Kendi iddialarınca akıllara yol gösteriyorlardı. Böylece Kelbî Epikür'ü kabrinden çıkardılar. Dehrî Natüralistlerin çürüyen kemiklerinden arta kalanları yeniden dirilttiler. Bütün dinî yükümlülükleri reddettiler. Her şeyin mubahlığı ve her şeyin ortak kullanımı düşüncesinin tohumlarını ektiler. İlahi öğretilerin öngördüğü adab ve hayat kurallarının uydurma olduğunu savundular. Dinleri de noksan insan aklının uydurması olduğunu ilan ettiler.[422]

> Voltaire kaleme aldığı birçok eserde, kendince peygamberlerin yanlışlıklarını ortaya koydu, onlarla alay etti. Neseplerini kötüledi, getirdikleri mesajı yerdi. Bu tür batıl düşünceler yavaş yavaş Fransızların ruhlarında yer edinmeye başladı. Sonuçta İsevi inanç sitemini bir kenara attılar. Hıristiyanlığın gereklerini yerine getirmez oldular. Heva ve hevesleri o kadar azdı ki bir gün güzel bir kız bulup kilisenin minberinde oynattılar.[423]

Bütün bu ifadelerin özeti şudur: Fransızların yıkıma uğramasının temel nedeni Materyalizmi benimseyip temel inanç ve ahlâk değerlerine ya da Hıristiyanlık öğretilerine sırt çevirmektir. Buna göre denebilir ki özelde Fransızları genelde diğer Batı toplumlarını dinî-ahlâkî değerler yüceltmiş, Materyalist düşünce ise bu sağlam yapıyı çökertmiştir. Afgânî aynı durumun Müslüman toplumlar için de geçerli olduğunu savun-

421 Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 63.
422 Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 64.
423 Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 65-66.

muştur. Şöyle ki Müslümanlar Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in öğretilerine sahip çıktıkları dönemlerde ümmet dünyevi açıdan güçlüydü. Ama sonraları bu güç ve görkem kayboldu. Bunun temel nedeni Müslümanların en başta Allah'ın emirlerine kayıtsız kalmalarıydı. Bu kayıtsızlık Müslüman toplumlardaki bireyler arasındaki ilişkileri de çok ciddi biçimde zaafa uğrattı. Fazilet duygusu ve dayanışma ruhu azaldıkça dünyevi güç ve iktidar da kayboldu.

> Yeryüzünün çeşitli bölgelerinde bulunan Müslümanların bazıları zamanın inkılâbına hedef olarak kendi hâkimiyetlerini, yüce ahlâklarını kaybettiler. Bugün efendileriyle mücadele ediyorlar ama başarılı olacaklarını sanmıyoruz. Bu, bir zaafı ortaya çıkardı. Bunun kaynağı İslâm şeriatının emir ve yasaklarına uymakta gösterilen ihmalden başka bir şey değildir. Allah'ın kitabında yer alan bir hükme göre, "Bir ümmet kendini değiştirmedikçe, Allah onların halini değiştirmez."[424]

Afgânî bu noktada şu garip çelişkiye dikkat çeker: Hıristiyanlık temelde dünyadan el etek çekmek, yönetim ve iktidar gücüne rağbet etmemek, "Bir yanağına vurana öbür yanağını çevir" diyebilecek kadar hoşgörülü olmak gibi esaslar üzerine kurulu iken nasıl oluyor da Hıristiyanlar bugün savaşmak ve dünyada mutlak egemenlik tesis etmek için birbirleriyle yarışıyorlar? Nasıl oluyor da dünyadaki tüm nimetleri adeta yağmalarcasına bir açgözlülük gösteriyor, savaş güçlerini artırmak için yeni teknolojiler geliştirmek için korkunç bir mesai sarf ediyorlar? Buna karşılık fetihler yapmayı, düşmana karşı silahlanmayı emreden İslâm dininin müntesipleri nasıl oluyor da Batı karşısında bu denli zayıf ve güçsüz bir halde olabiliyor? Acaba Müslümanlar ile Hıristiyanlar hakkındaki ilahi kanunlar mı değişti? Acaba nedensellik bağı mı koptu? Acaba hangi bilinmeyen yardım eli Hıristiyanlara uzandı da onları dinlerinin özünde mevcut olmayan bir amaca ulaştırdı? Acaba Müslümanların yüreklerine hangi darbe indi de onları tarihin gerisinde bıraktı?

Afgânî hayret verici olarak nitelendirdiği bu çelişkiye dair şöyle bir izah getirir: "Hıristiyanlığın Avrupa'ya girişi ve orada yayılışı Roma İmparatorluğu sayesinde gerçekleşmiştir. Roma-

424 Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 163-164.

lılar eski dinlerinden gelen kurallar ve âdetler ile yine onlardan kendilerine miras olarak geçen yaşayışı sürdürmekte idiler. Hıristiyanlık geldiğinde Roma'nın âdet ve geleneklerine hiç ilişmedi. Zihinlere yerleşmesi telkinle oldu. Din onlara göre elbise üzerine takılan süs gibiydi. Atalarından kendilerine miras kalan ne kadar değer varsa hepsini yaşamaya devam etti. Ayrıca İncil'in barış ve yumuşaklık öğütleyen sayfaları da herkesçe okunamıyordu. Onlar ancak dinî işlerle ilgilenen ruhbanların, ruhani başkanların yanında bulunabilirdi. Daha sonra papazların otoritesi arttıkça onlar din adına savaşmaya koyuldular. Böylece Romalı atalarından devraldıkları askeri karakterleri dinleriyle birleşti. Savaş artık dinin gerekleri arasına girdi. Bu yüzden Hıristiyanların dinleri değişikliğe uğradı. Fırkalar ve mezhepler ortaya çıktı. Dini saltanat kuruldu. Hıristiyanlığı kabulleri sırasında sahip oldukları askeri kabiliyet bir tohum halindeyken birden bire açılıverdi. O sahada düşünceleri yoğunlaştı, askeri teknikte becerileri arttı, savaş aletleri yapımı gelişti."[425]

Bu izahatın tek cümlelik özeti, "Batılı toplumlar gerçek Hıristiyan olmadıkları ya da gerçek Hıristiyanlığı tahrif ettikleri için güçlendiler" şeklinde formüle edilebilir. Oysa Afgânî *Dehriyyun'a Reddiye* adlı eserinde, Fransızların Avrupa'da örnek bir toplum olmasını, bilim meşalesini yakmasını, mutluluğun altı köşeli sarayı olarak nitelendirdiği altı inanç ve ahlâk ilkesini hayata geçirmesine, maddi ve manevi çöküşünü ise bu değerleri bir kenara itip Materyalist düşünceyi benimsemesine bağlamıştı.[426]

Netice itibariyle Afgânî'nin Renan'a verdiği cevabı ve diğer yazılarıyla çelişkisini öncelikle Afgânî'nin siyasî hedeflerinin fikrî endişelerinden önce gelmesine, arkasından Keddie'nin de belirttiği gibi, farklı düzeylerde işleyen düşünce ve ifade alışkanlıklarına bağlamanın doğru olacağı kanaatindeyiz. Bunun yanı sıra, Afgânî'nin düşüncelerinin gerçek ifadesini *Dehriyyûn'a Reddiye*'de değil, Renan'a verdiği cevapta aramanın daha doğru olacağını belirten Türköne'nin bu fikrine iştirak ettiğimizi belirtmeliyiz.[427]

425 Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 107-108.
426 Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 63-64.
427 Türköne, *Afgani*, s. 76.

Burada sırası gelmişken belirtelim ki Afgânî'deki oportünist tavır Abduh'ta pek yoktur. Daha açıkçası Abduh üstadına nazaran daha ilkeli ve daha tutarlı bir duruşa sahiptir. Fakat özellikle İslâm-Hıristiyanlık ve din-bilim tartışmaları bağlamında Batılılara reddiyelerinde savunmacı bir üslubun hâkim olduğu da bir gerçektir. Mesela Gabriel Hanotaux'un Ârî ırkın Sâmî ırktan üstünlüğü iddiasından hareketle İslâm ve Hıristiyanlık arasında mukayeseler yapan makalesine reddiyesinde savunmacı bir üslup göze çarpar. Keza Renan'ın takipçisi Farah Antun'un İslâm'da dinî ve siyasî otoritenin aynı şahısta toplanmış olması dolayısıyla farklı görüş ve inançlara müsamaha gösterilmediği gibi iddialar içeren makalesine cevabında da benzer bir üslup hâkimdir.

Abduh, Batılılar ve Batıcılardan gelen bu tür eleştirileri cevaplarken bir yandan İslâm'ın ne olduğunu ama daha çok da ne olmadığını anlatmaya çalışır; diğer yandan da söz konusu eleştirileri asıl hak edenin Hıristiyanlık olduğunu ispatlamaya koyulur.[428] Abduh'a göre aklîlik, bilimsellik ve medeniyete katkı bakımından İslâm ile Hıristiyanlık arasında temel ilkeler düzeyinde bir mukayese yapıldığında Hıristiyan gelenekte ruhbanlık müessesesi, dünyadan el etek çekme fikri, gayri makul olana inanmak gibi ciddi problemlerin mevcudiyetine tanık olunur. Bu gelenekte olağanüstü hadiselerin yahut hissî mucizelerin çok temel bir inanç konusu olarak görülmesi de bir diğer ciddi problemdir. Abduh bu konuda şöyle der:

> Hıristiyanlık inancının ilk ve en temel umdesi, olağanüstülükler/hissi mucizelerdir. İnciller'i okuduğunuzda İsa'nın kendi peygam-

428 Abduh adı geçen zatların İslâm karşıtı iddialarına reddiye bağlamında Hıristiyanlığa ciddi tenkitlerde bulunmuş olmakla birlikte üç büyük din arasında yakınlaşma ve yardımlaşmayı gaye edinen bir cemiyetin kurulmasına da katkıda bulunmuştur. Cemiyet, dinler arasında yakınlaşmayı sağlama hedefiyle kurulmuş gözükmekle birlikte aslında öncelikli hedef Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında kültürel yakınlaşmayı sağlamak ve Doğu'daki siyasi sorunlara bir hâl çaresi bulmaktı. Bunu Abduh'un söz konusu cemiyetin Hıristiyan üyesi İshak Taylor'a yazdığı mektuptaki şu ifadelerden de anlamak mümkündür: "Öyle umuyoruz ki yakın bir gelecekte tam bir irfan nuru yükselerek gaflet karanlıklarını yok edecektir. Böylece Müslümanlar ile Hıristiyanlar birbirlerini tanıyan, sevgiyle el sıkışarak kucaklaşan iki büyük millet haline gelecektir. Artık bundan sonra iki milletin de ıstırap duyduğu savaş kılıçları kınlarına girmiş olacaktır". İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 60-61.

berliğini ispat konusunda [hissî] mucize göstermekten başka bir delil ortaya koymadığına tanık olursunuz. İnciller'de zikri geçen bu mucizeler o denli fazladır ki anlatımı sayfalar tutar. İsa mucizeyi kendinden sonrakiler için dinî inancın sıhhatine ilişkin bir delil olarak göstermiştir. Keza, Matta İncili'nin 10. babında ve diğer pasajlarda da tanık olunacağı üzere İsa mucize izharını havarileri için de dinde temel bir unsur olarak takdim etmiştir. Erken dönem Hıristiyanların konuyla ilgili tüm görüş ve düşüncelerini incelediğinizde, inancın sıhhatine ilişkin en sarih ayetlerin/delillerin hissî mucizelerden ibaret olduğunu anlarsınız. Oysa harikulade hadiselerin tabiat kanunlarına aykırılıkları son derece sarihtir.[429]

Abduh bu ifadelerinin ardından olağanüstü hadiseleri dinde temel bir unsur olarak görmenin tabiat kanunlarını reddetmeye, dolayısıyla akım ve bilimin önünü kesmeye götürdüğünü söyler. Böyle bir inancın ilmin gelişmesine engel teşkil ettiğinde/edeceğinde kuşku yoktur. Haliyle Abduh'un bu tespiti gayet isabetlidir. Ancak mucize konusunda söylediklerinin büyük ölçüde geleneksel İslâmî anlayış için de geçerli olduğunu burada hatırlatmak gerekir. Hz. İsa'nın Kur'an'da da birçoğu anlatılan mucizelerine karşılık Hz. Peygamber'in hissî-kevnî mucizesinin bulunmaması veyahut yaygın İslâmî anlayışa göre Kur'an'da zikri geçtiği kabul edilen mucizelerinin pek sarih olmaması öteden beri süregelen Müslüman-Hıristiyan polemiklerinde Müslümanlar için hep bir sıkıntı olmuştur. Müslümanlar bu sıkıntıyı bertaraf etmek ve belki de kendilerini tatmin etmek için, Hz. Peygamber'e ta doğumundan itibaren sayısız mucize isnat etmişlerdir.

Abduh Hıristiyanlık eleştirisini mucize inancına reddiye üzerinden kurarken bu konuda kendi kendisiyle çelişmeme yahut geleneksel İslâmî anlayışla mahkûm edilmeme kaygısından olsa gerek, Fîl suresine ilişkin meşhur yorumundan da anlaşılacağı üzere, mucize konusunda kısmen rasyonalist ve hatta natüralist denebilecek bir kavramsal çerçeve oluşturmaya çalışmıştır. Bu çizgi, talebesi Reşid Rıza tarafından da sürdürülmüştür. Afgânî ve Abduh'a nazaran Batı'ya karşı çok daha sert bir tavırla yaklaşan Reşid Rıza da hissî-kevnî mucizelere inanç konusunun Hıristiyan gelenek için ciddi bir zaaf olduğu-

429 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 29-30.

nu söylerken kendisi ister istemez rasyonalist-natüralist zihniyete imaları bulunan bir fikrî pozisyon almıştır:

> Eğer Kur'an'da Hz. İsa ve Hz. Musa'yı teyit eden mucizelerden söz edilmeseydi kimbilir belki de Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm'a yönelip hidayete ermeleri daha fazla ve daha hızlı olabilirdi. Zira İslâm akıl, ilim ve beşer fıtratına uygunluk, bireylerin ruhlarını arındırma ve kamu yararının gelişimini sağlama gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. İslâm'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucize, evvelen Kur'an sonra da Nebi'nin ümmi oluşudur. Bu mucize ise akıl, duyu ve vicdanla kavranabilen bir mahiyettedir. Kevnî mucizelere gelince, bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivayet, sıhhat ve delaletine ilişkin birçok te'vil üretilmiştir. Ayrıca, bunlara benzer olaylar her zaman her yerde birtakım insalar tarafından da izhar edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve Müslüman mistiklerine isnat edilen rivayetlerin sayısı Tevrat ve İncil'de sözü edilen mucizeler ile azizlerin menkıbelerinden daha çoktur. Çağımızda, ilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının en büyük nedenlerinden biri, hissî-kevnî mucizelerdir.[430]

Bu ifadeler Reşid Rıza'nın hissî mucizelerin objektif gerçekliğine dair ciddi kuşkuları bulunduğunu ihsas etmektedir. Ne var ki o, Kur'an'da Hz. Musa, Hz. İsa ve diğer birçok peygambere isnat edilen hissî mucizeleri açıkça inkar etmekten çekindiği için olsa gerek, konuyla ilgili görüşlerini kabul ile inkar arasında bir yerde bırakmış gözükmektedir. Buna mukabil Hz. Peygamber'in hissî mucize izhar edip etmediği meselesinde daha cesur davranarak çoğunluk ulemanın aksine bir görüşü savunmuştur. Ona göre Allah, Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risaletinin sıhhatini ispat hususunda hissî mucizeleri değil akıl, ilim ve burhanı esas kılmıştır. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in tek ve en büyük mucizesi evrensel ve tarihüstü bir mesaj taşıyan Kur'an'dır. Nitekim bizzat Hz. Peygamber de kendisine sadece Kur'an mucizesinin verildiğini söylemiştir.[431]

Sonuç olarak gerek Abduh'un gerek Reşid Rıza'nın mucize konusundaki bütün bu görüşleri İslâm'ın ne olmadığından hareketle Hıristiyanlığın ne olduğunu gösterme çabasının bir

430 M. Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, Ankara 1991, s. 51-52 [Çeviri metinde kulak tırmalayan bazı ifade bozuklukları, mefhumu bozmayacak şekilde tashih edilmiştir].

431 Bu hadis için bkz. Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân"1, "İ'tisâm"1; İbn Hanbel, III. 341, 451.

ürünüdür. Dolayısıyla burada da aşikar bir apolojizm söz konusudur. Zira Batılılar ve Batıcılardan gelen en ciddi ithamlardan biri İslâm'ın ve Müslümanların akıl ve bilimden tenzih edilmesi gerektiği yönündeydi. Bu aşağılayıcı itham karşısında Abduh ve Reşid Rıza bir adres göstermek zorundaydı. Bu noktada bütün çaba, akıldışılık ve bilime aykırılık konusunda doğru adresin Hıristiyanlık olduğunu ispata teksif edildi. Ne var ki bu iyi niyetli çaba ister istemez İslâmî gelenekteki yaygın inanışlara ters düşmeyi gerektirdi.

Esasen Abduh ve Reşid Rıza'nın akıl ve akılcılık üzerinde fazlaca durması, bir yönüyle apolojizm, diğer yönüyle de 19. yüzyıla damgasını vuran rasyonalist, pozitivist düşüncenin bir yansımasıdır. Apolojetik üslup ise Batı'nın İslâm dünyasını sömürdüğü dönemde İslâm'a ait her şeyi kendi hegemonik perspektifiyle tanımlamasının Müslümanlar üzerinde yarattığı travmanın bir tezahürüdür. Çünkü Batı'nın bu dönemdeki İslâm ve Müslüman tanımlaması, daha önce de örnekleriyle zikredildiği gibi son derece aşağılayıcıydı. Batıdaki bu kibir ve küstahlık Müslümanları var güçleriyle Batı'ya ve dolayısıyla oryantalizme karşı durma ve ona cevap verme gayretine sevk etti. Böylece Müslümanlar hummalı bir savunu üretimine girişti. Bu durum Müslümanlarda özgüveni, bulundukları yeri merkez kabul etme iradesini çok yıprattı. Hal böyle olunca da savunmacı ve/veya mağduriyet psikolojisinden beslenen karşı duruşlar ortaya çıktı. Bu da ister istemez İslâm dünyasında algıda seçicilikle oluşturulmuş bir Batı albümü ortaya çıkardı. Nitekim Afgânî-Abduh tecrübesinden ortaya çıkan Batı fotoğrafı da aşağı yukarı budur.

Hülasa, Afgânî ve Abduh'un düşünce dünyası içinde bir oksidentalizm tarifi yapılacak olsa, bunun Batı karşısında biraz gıpta, biraz hayranlık ama daha çok da hiddet ve kızgınlık gibi duygularla dışa vuran bir bilişsel travmayla başa çıkmaya çalışan bir söylem biçimi olduğu, dolayısıyla Batı'ya karşı enformatik bir duyarlılıktan ziyade bir intikam arayışı gibi gözüktüğü söylenebilir.

KAYNAKÇA

Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyoğrafyası", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 1991/1, sayı: 6.

Abduh, Muhammed, *Tefsîru cüz'i 'amme*, Kahire 1994.

el-İslâm ve'n-Nasrâniyye mea'l-İlm ve'l-Medeniyye, Mısır 1367.

Tevhîd Risâlesi, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1986.

Adam, Bakı, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001.

"Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-4, 1996.

Afganî, Cemaleddin, *Dehriyyun'a Reddiye [Natüralizm Eleştirisi]*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul 1997.

Afgânî, Cemaleddin - Abduh, Muhammed, *Urvetü'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın, İstanbul 1987.

Akdemir, Hikmet, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir 1999.

Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara 2004.

Akgündüz, Ahmet, "Ebüssuûd Efendi", *DİA*, İstanbul 1994.

Akşit, Bahattin, "İslâm, Çağdaşlık ve Eğitim: Fazlur Rahman'ın Katkıları", *İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997.

Aktay, Yasin, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", [*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, cilt: 6, cilt editörü: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2004 içinde].

"Oryantalizm", (*Yeni Şafak*, 16.12.2006).

Albayrak, İsmail, *Klâsik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004.

Alkan, Ahmet Turan, *Ateş Tecrübeleri*, İstanbul 1999.

Alperen, Abdullah, *Türkiye'de İslâm ve Modernleşme: Çağımız İslâm Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, Adana 2003.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-ma'ânî*, Beyrut 1985.

Arlı, Alim, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul 2004.

Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel ve dğr., Ankara 1998.

Asad, Muhammad, *The Message of The Qur'an*, Dar Al-Andulus, Gibraltar, 1984.

Aslan, Abdurrahman, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İstanbul 2000.

Aslan, Adnan, "Din ve Modernite", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 195, 2007.

Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 1969.

İşarî Tefsir Okulu, Ankara 1974.

Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul trz.

Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara trz.

Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu, Ankara 1981.
"Beytülizze", *DİA*, İstanbul 1992.
Aydın, Atik, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004.
Aydın, Mehmet S., "Modernleşme Çabaları ve Kur'an'ın Yeniden Okunuşu", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1998.
Aydın, Mehmet, "Beşâirü'n-Nübüvve", *DİA*, İstanbul 1992.
Aykut, Said, "Hasan Hanefî: Oksidentalizmi Arapça İnşa Etmek", *Cogito*, sayı: 31, 2002.
Balcı, Kerim, "Oksidentalizm ve Irak Savaşı", (*Zaman*, 7 Mart 2003).
Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara 1994.
"Kur'an'ın Anlatım Yöntemi Üzerine", *Kalem*, sayı: 10, Temmuz-1988.
Bardakoğlu, Ali, "Modern Hayat ve Din", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 195, 2007.
Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Ma'âlimü't-tenzîl*, Beyrut 1995.
Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul trz.
Biçer, Ramazan, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*, İstanbul 2004.
Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989.
Bilgin, Mustafa, "Hak Dini Kur'an Dili", *DİA*, İstanbul 1997.
Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974.
Bırışık, Abdülhamit, "Hasan-ı Basrî (Tefsir İlmindeki Yeri)", *DİA*, İstanbul 1997.
Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992.
Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birim Yay., İstanbul trz.
Din ve Modernizm, İstanbul 1990.
Modern Dünya ile Çatışma ve Uyumdan Modernite'yi Aşmaya", *Bilgi ve Hikmet*, Güz-1994/8.
"İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", [*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*, cilt ed. Yasin Aktay, cilt: 6, İstanbul 2004 içinde].
Buruma, Ian, "Oksidentalizmin Kökenleri", *Cogito*, çev. Ali Kaftan, sayı: 40, 2004.
"The Origins of Occidentalism", http/:/chronicle.com.
Câbirî, Muhammed Âbid, *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî*, Beyrut 1991.
Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-kur'ân*, Beyrut trs.
Cebeci, Lütfullah, "Mefâtîhu'l-Ğayb", *DİA*, Ankara 2003.
Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983.
Tefsir Tarihi, Ankara 1988.
Cündioğlu, Dücane, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul 1999.
"Tefsirde Helenizm: 'Bilimsel Tefsir' Zaafı ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet*, Güz-1993/4.

"Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'-Bir Histografik Eleştiri Denemesi", *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 4, 1999.

Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara 2003.

Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1984.

Çelik, Ömer, "İslâm ve Modern Aklın Kullanımı", *İslâm ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997.

Çetiner, Bedreddin, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsîri*, İstanbul 1995.

Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000.

"Bir Sosyolog Olarak Fazlur Rahman", *İslâm ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997.

Davudoğlu, Ahmed, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*, İstanbul trz.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003.

Derveze, M. İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Vahdettin İnce-Mustafa Altınkaya, İstanbul 1997.

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994.

Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerimin Tercüme ve Tefsiri*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1947.

Draz, Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Ankara 2000.

Dumlu, Ömer - Elmalı, Hüseyin, *Ayet Ayet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)*, İzmir 2003.

Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997.

"Rasyonalist Düşüncenin Kur'an Yorumuna Etkileri", *II. Kur'ân Sempozyumu*, Ankara 1996.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, Beyrut trz.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2001.

Nakdü'l-hitâbi'd-dînî, Kahire trz.

Erdoğan, Mehmet, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı 1, 2004.

Ersöz, İsmet, "Hulâsatü'l-Beyân", *DİA*, İstanbul 1998.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996.

Evkuran, Mehmet, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru ", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 2, sayı: 1, Bahar-2007.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut 2004.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turan, İstanbul 1987.

Fârukî, İsmail Râcî, "Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 3-4 (1994).

Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1992.

İslâm ve Çağdaşlık, çev. A. Açıkgenç-H. Kırbaşoğlu, Ankara 1990.

İslâm ve Çağdaşlık, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990.

Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997.

İslâmî Yenilenme Makaleler III, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara 2000.

Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd, *Me'ânî'l-Kur'ân*, Beyrut trz.

Polat, Fethi Ahmet, "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'ân'a Yaklaşımlar: Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği", *Marife*, yıl: 1, sayı: 2, Güz-2001.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâirü zevi't-temyîz*, Beyrut trz.

Garaudy, Roger, *Entegrizm*, çev. K. Bilgin Çileçöp, İstanbul 1995.

İslâm ve İnsanlığın Geleceği, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995.

Yaşayan İslâm, çev. Mehmet Bayrakdar, İstanbul 1995.

Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-tefsîri'l-islâmî*, çev. Abdülhalîm en-Neccâr, Kahire 1955.

Güler, İlhami, "Hasan Hanefî İle Tecdit Projesi Üzerine Bir Söyleşi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 3, 1992.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998.

"Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1998.

"Müzakere", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu)*, Ankara 1998.

Güngör, Mevlüt, *Kur'ân Araştırmaları I*, İstanbul 1995.

Hampson, Norman, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, İstanbul 1991.

Hanefi, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİFD*, cilt: XXIII., Ankara trz.

"Dinî Değişme ve Kültürel Tahakküm", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 3, 1992.

"Geleneği Yenilemek Zorundayız", [*21. Yüzyıl ve İslâm'ın İmkânları: Konuşmalar* içinde], *Umran*, İstanbul 2004.

"İslâm ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu?", çev. Ali Kaftan, *Cogito*, sayı: 40, 2004.

Harman, Ömer Faruk, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, İstanbul 1988.

"İncil", *DİA*, İstanbul 2000.

Hâzin, Alâuddîn b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî ma'ani't-tenzîl*, Beyrut trz.

Heyet, (Hayreddin Karaman ve dğr.), *Kur'an Yolu*, Ankara 2004.

Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-vecîz*, Beyrut 2001.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, Beyrut trz.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, İstanbul 1992.

İbn Kayyım, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, Kahire trz.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, Beyrut 1983.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mukaddimetü't-tefsîr*, [*Mecmû'u fetâvâ* içinde], Riyad 1398.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-kur'ân*, Beyrut 1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1987.
Nüzhetü'l-'a'yüni'n-nevâzir, Beyrut 1984.

İnayet, Hamid, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1988.
Arap Düşüncesinin Siyasi Seyri, çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul 1991.

İpşirli, Mehmet, "Huzur Dersleri", *DİA*, İstanbul 1998.

İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998.

Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar, Ankara 1993.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Cairo 1938.

Kâdî Beyzâvî, Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, İstanbul trz.

Kandemir, M. Yaşar, "Abdullah b. Amr b. Âs", *DİA*, İstanbul 1988.

Kaplan, Yusuf, "Geçiniz Oksidentalizmi", (*Yeni Şafak*, 3 Mart 2006).
"Geçiniz Oksidentalizmi, Kendiniz/e Geliniz", (*Yeni Şafak*, 7 Mart 2006).

Karabulut, İlhami, "Tanrı Buyruğu ya da Bir Tahrifin Anatomisi", *İslâmiyât III* (2000), sayı 1.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara 1975.
Gerçek İslâm'da Birlik, İstanbul trz.
"Afgânî, Cemâleddin", *DİA*, İstanbul 1994.

Karmış, Orhan, *Mâverdî ve Tefsirdeki Metodu*, (yayımlanmamış doçentlik tezi), Ankara 1981.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillah, *Keşfü'z-Zünûn*, nşr. Kilisli Rıfat Bilge-Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1971.

Kavas, Ahmet, "Modernitenin Kıskacındaki Din: İslâm", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 195, 2007.

Keddie, Nikki R., *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, Berkeley 1968.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *et-Ta'arruf*, nşr. M. Emîn en-Nûrî, Kahire 1980.

Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003.

Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi, Ankara 2005.

"Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 3, 2004.

Kurt, Mustafa, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, İstanbul 1996.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'ân*, Beyrut 1988.

Kuzgun, Şaban, *Dört İncil: Yazılması Derlenmesi Muhtevası Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ankara 1996.

Lapidus, Ira, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, İstanbul 1996.

Lewis, Bernard, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. Nimet Yıldırım, Erzurum 1997.

Müslümanların Avrupa'yı Keşfi, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2000.

Lyotard, J. Francois, *Postmodern Durum (Postmodernizm)*, çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul 1995.

Ma'rife, Muhammed Hâdî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Meşhed 1998.

Mardin, Ebül'ulâ, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1951.

Mardin, Şerif, "Kültür ve Din", çev. G. Aygen Tosun, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 72, 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlatü ehli's-sünne*, nşr. M. Müstefîz Rahmân Bağdat 1983.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İ'râbu'l-kur'ân*, Beyrut 1988.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medârikü'-tenzîl*, Beyrut 1988.

Ortaylı, İlber, "Türkoloji ve Varolmayan Bir Dal: Oksidantalistik", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 19, 1992.

Önkal, Ahmet - Bozkurt, Nebi, "Deve", *DİA*, İstanbul 1994.

Özek, Ali, "el-Keşşâf", *DİA*, İstanbul 2002.

Özel, İsmet, *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, İstanbul 1988.

Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998.

"Muhammed Abduh", *DİA*, İstanbul 2005.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996.
Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004.
"Müslümanların Yenilenme Sorunları ve Kur'an", *Değişim Sürecinde İslâm*, Ankara 1997.
Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara 2002.
Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak, Ankara 2004.
Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu, Ankara 2004.
Tefsir Tarihi Araştırmaları, Ankara 2005.
"Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Marife*, yıl: 5, sayı: 3, Kış-2005.
"Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü", *ÇÜİFD*, cilt: 3, sayı: 1, 2003.
"Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili", *İslâmiyât*, cilt: 8 sayı 2, 2005.
"Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7 sayı: 16, 2006.
"Muvaffakuddîn el-Kevâşî ve et-Telhîs Tefsirindeki Metodu", *OMÜİFD*, sayı: 11, Samsun 1999.
"Medârikü't-Tenzîl", *DİA*, Ankara 2003.
Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1993.
Paçacı, Mehmet, "Oryantalizm ve Çağdaş İslâmcı Söylem", *İslâmiyât*, cilt: 4, sayı: 4, 2001.
"Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât*, cilt: 6, sayı: 4, 2003.
"Klasik Tefsir Neydi?", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 1, Bahar 2007.
Râğıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
Renan, Ernest, *Nutuklar ve Konferanslar*, Ankara 1946.
Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-menâr*, Beyrut 1999.
Muhammed, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, Ankara 1991.
Roy, Olivier, *Siyasal İslâmın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul 1994.
Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, çev. Abdülmecid Nursî, İstanbul trz.
Sözler, İstanbul 1993.
Said, Edward, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul 2001.
Samerraî, Hasîb, *Reşîd Rızâ el-Müfessir*, Bağdat 1976.
Sezgin, M. Fuad, *Buhari'nin Kaynakları*, Ankara 2000.
Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul 1993.
Suyûtî, Celâleddîn Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetü'l-vuât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Mısır 1965.

el-İtkân fî 'ulûmi'l-kur'ân, Beyrut 1996.
ed-Dürrü'l-mensûr, Beyrut 1983.
Şevkânî, Ali b. Muhammed, *Fethü'l-kadîr*, Beyrut trz.
Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-kur'ân*, Beyrut 1999.
Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
Toptaş, Mahmut, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Ankara 2005.
Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul 1995.
Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991.
Tüccar, Zülfikar, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", *DİA*, İstanbul 1994.
Türköne, Mümtaz'er, *Cemaleddin Afgani*, Ankara 1994.
"Modern İslâm Düşüncesinin Başlangıcı Meselesi ve Cemaleddin Afgânî Efsanesi", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, Bahar-1993.
"Modernleşme ve İslâmlaşma", *Bilgi ve Hikmet*, Kış-1993/1.
Uludağ, Süleyman, "Müzakere", *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye*, İstanbul 2001.
Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988.
Vahidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-nüzûl*, Beyrut 1991.
Yalçınkaya, Alâeddin, *Cemâleddin Afgânî*, İstanbul 1995.
"Oksidentalizm veya Garbiyatçılık", (*Önce Vatan*, 15 Şubat 2007).
Yapıcı, Asım, "Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, sayı: 7-8, Temmuz-Ekim 2004.
Yavuz, Ali Fikri, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâl-i Âlisi*, Ankara 2002.
Yavuz, Hilmi, "Oryantalizm Üzerine Bir 'Giriş' Denemesi", *Marife*, yıl: 2, sayı: 3, Kış-2002.
Yavuz, Yusuf Şevki,"Beyzâvî", *DİA*, İstanbul 1992.
Yazıcı, İshak, "Bahrü'l-Ulûm", *DİA*, İstanbul 1991.
Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
Yıldırım, Suat, "ed-Dürrü'l-Mensûr", *DİA*, İstanbul 1994.
Yıldız, Sâkıp, "Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış", *UÜİFD*, sayı: 2, cilt: 2, 1987.
Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serîy, *Ma'âni'l-kur'ân*, Beyrut 1988.
Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985.
Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Beyrut trz.
Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*, Beyrut 1977.
Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillah, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut trz.

DİZİN

A
abdal 70
Abd b. Humeyd 86, 104
Abduh 151, 154, 164, 203, 205, 206
Abdülaziz b. Suûd 203
Abdülkâhir el-Bağdâdî 67
Abdullah Aydemir 86
Abdullah b. Abbas 86, 110, 174
Abdullah b. Amr 86, 110, 174
Abdullah b. Mes'ûd 86, 174
Abdullah b. Selâm 110, 116
Abdullah Çekrâlevî 144
Abdurrahmân el-Kevâkıb 158
Abdurrahmân es-Saâlibî 72
Abdürrezzâk el-Kâşânî 70
Hz. Âdem 23, 104
Afgânî 150, 154, 161, 164, 200, 202, 203, 205, 206
Afganistan 194
Afîf Abdülfettah Tabbara 160
Ahmed 117
Ahmed b. Hanbel 94
Ahmet Davudoğlu 36
Ahmet Hamdi Akseki 201
el-'Akl ve fehmu'l-kur'ân 67
Ali Abdurrâzık 201
Ali Bulaç 36, 136
Ali Fikri Yavuz 36
Hz. Ali 86, 174
Alman romantizmi 194
Âlûsî 123
Amerikalılar 194
Âmidî 87
A. Muhtar Büyükçınar 162
anakronik 16
apokrif 114
apolojizm 217
arkaik 24
arş 23
Arthur Jeffery 112
Atâ b. Ebî Rebâh 94
A. Turan Alkan 140
Auguste Comte 170
Aydınlanma felsefesi 138

B
Bağdat 81
Bahîre 20
el-Bahru'l-muhît 75, 81
Bâkillânî 76
Barnaba 117
Beğavî 84
Bernard Lewis 139
Beşâirü'n-nübüvve 116
Beytü'l-İzze 119
Beytü'l-Midras 110
Beyzâvî 75
Bi'r-i Maûne 191
I. Nikola 139
el-Biruni 197
Buhârî 93, 109
Bustânu'l-'ârifîn 84

C-Ç
Câbir b. Abdillah 86, 174
Ca'fer es-Sâdık 94
Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-kur'ân 72
Cassâs 30, 79
cebr-i mutavassıt 79
Cebriyye 184
Cehm b. Safvan 173
Cehmiyye 89
Celâleddîn el-Mahallî 75
Cemaat-i İslâmî 154
Cemal Abdünnâsır 155
Cemil Meriç 196
el-Cevâhir 158
el-Cevâhiru'l-hisân 72
Cürcânî 87
Cüveynî 76
Çırak Ali 144

D
Darwin 211
Daryush Shayegan 136, 197
Hz. Dâvûd 109
demitolojizasyon 24, 143
Demokritos 211
Derveze 154

E
Ebionitler 114
Ebû Abdurrâhmân es-Sülemî 89
Ebû Alî el-Cübbâî 80
Ebû Amr b. Alâ 93
Ebû Bekr el-Âcurrî 104
Ebû Bekr el-Esamm 80
Ebû Bekr İbnü'l-Arabî 30, 67
Ebû Cafer er-Ruâsî 93
Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr 72
Ebû Dâvûd 109
Ebû Hâtim es-Sicistânî 95
Ebû Hayyân el-Endelûsî 75, 81
Ebû Hüreyre 86, 110, 174
Ebû İshâk es-Sa'lebî 72, 84
Ebü'l-Berekât en-Nesefî 79
Ebü'l-Hasen el-Mâverdî 75
Ebü'l-Hüseyin el-Malatî 67
Ebü'l-Kelâm Âzâd 146
Ebü'l-Leys es-Semerkandî 72, 84
Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyinî 67
Ebû Mansûr el-Mâtürîdî 76
Ebû Müslim el-İsfahânî 67, 80, 130
Ebû Saîd el-Hudrî 86, 174
Ebû Saîd Hasen el-Basrî 94
Ebüssuûd Efendi 80
Ebû Ubeyde 36, 58
Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî 95
Ebû Zer el-Ğıfârî 104
Ebû Zeyd 71
ed-Dürrü'l-mensûr 72
Edward Granville Browne 205
Edward Said 195
Ehl-i Beyt 85
Ehl-i Kitap 99
Ehl-i Kur'an 144
Ehl-ü'z-zikr ve'l-kur'ân 144
el-Ehram 206
Ekvator 218
Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır 91, 159, 163
Emîn el-Hûlî 159
engizisyon 197
Envâru't-tenzîl 75
Epikür 211, 220
epistemoloji 199
Ernest Renan 161, 204
Eş'arî 163, 203
Eski Ahit 103
Evelyn Baring 208
Evliya Çelebi 86
evrensellik 16
evtâd 70

F
Fahreddîn er-Râzî 37, 59, 75
Farah Antun 216
Faraklit 117
Fazlur Rahman 82, 83, 136, 137, 141, 142, 146, 147, 148, 179, 186, 187
Ferâhî 146
Ferrâ 36, 58, 73
Ferrâ el-Beğavî 72
Fethü'l-kadîr 71
Fezâilü'l-kur'ân 95
Fîrûzâbâdî 37
Fî Zilâli'l-Kur'ân 155
Flemenk 139
Francis Bacon 138
François Guizot 206, 214

G
Gabriel Hanotaux 216
Garânik 89
garbiyatçı 197
Gazâlî 71
Gazi Ahmet Muhtar Paşa 159

H
Hafacî 82
Hakâikiu't-tefsîr 90
Hak Dini Kur'an Dili 163
Hakîkat-i Mezhebi Neyçerî (er-Red ale'd-Dehriyyîn) 211
Hakîm Kamşei 205
Halil b. Ahmed 93
Halil Fevzi Efendi 213
Haluk Nurbaki 160
Hâm 20
Hamid İnayet 205
Hanbelilik 203
Haram aylar 17
Hâris b. Esed el-Muhâsibî 67
Hâris el-Muhâsibî 94
Hâruriyye 89
Hasan Basri Çantay 36

Hasan Hanefî 193
Hasen el-Basrî 94
Hatîb el-Bağdâdî 96
Hatîb eş-Şirbînî 75
Hâzin 75
Herbert Spencer 205
H. Grimme 42
Hilmi Ziya Ülken 137
Hint alt kıtası 141
Hintliler 197
Hitler faşizmi 194
Hıristiyanlar 13
Hısım Ali Çelebi 86
Hulâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-kur'ân 163
Huzur Dersleri 83

I-İ
Ian Buruma 194
İbn Abbas 13, 31
İbn Atıyye 72, 123
İbn Bacce 218
İbn Cüreyc 105
İbn Cüzey 69, 78
İbn Ebî Hâtim 72
İbn Fâris 96
İbn Hacer el-Askalânî 91
İbn Hişâm 114
İbni Haldun 197
İbn İshak 122
İbn Kayyım el-Cevziyye 67
İbn Kemâl 76, 88
İbn Kesîr 72
İbn Kuteybe 58, 67, 68
İbn Mâce 109
İbn Merdeveyh 104
İbn Rüşd 143, 218
İbn Salâh 90
İbn Sina 143
İbn Teymiyye 67, 152
İbn Tufeyl 218
İbnü'l-Cevzî 78
İbnü'l-Müneyyir 91
İbn Zeyd 122
İbrahim en-Nehâî 127
İbranca 111
icâz 16
iddet 17
İdris 104
İdrisî 197
İhvân-ı Müslimîn 203
İhyâu 'ulûmi'd-dîn 71
İkinci Dünya Savaşı 167
ikinci Selim 81
İkrime 85
İlber Ortaylı 197
İmam Ebû Hanîfe 94
İmam el-Mâtürîdî 72
İmam Mâlik 94
Immanuel Kant 138
İncil 17, 99
İrşâdü'l-'akli's-selîm 80
İsa 17
Isaac Newton 138
İsa b. Ömer es-Sakafî 93
Hz. İsa 99
İshak b. Râheveyh 86, 174
İskandinav sagaları 197
Islâhî 146
Islam and Modernity 136
İslamcılık 203
İsmail 89
İsmail Cerrahoğlu 71
İsmail Râcî Fârûkî 149
İsmet Ersöz 163
ism-i a'zam 70
İsrâiliyât 85
itâle 16
İtalyan nasyonal sosyalizmi 194
İttihâd-ı İslam 202
İzmirli İsmail Hakkı 159
İzzet Derveze 14, 165
ıtnâb 16

J
J. Custeau 160
Journal des Débats 217
Justin 112

K
Ka'b el-Ahbâr 103
Kaderiyye 89, 184
Kâdî Abdülcebbâr 80
Kâdî İyâz 91
Kanuni Sultan Süleyman 80
Kasım Emin 201
Katâde 13
Kelâbâzî 70

Kelbî 175
Keşfu'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-kur'âniyye 158
el-Keşf ve'l-beyân 72, 84
el-Keşşâf 91
el-Kitâb 93
Kitab-ı Mukaddes 117
Kitâbü'l-îmân 95
Kitâbü't-tefsîri'l-kebîr 173
el-Kubbetü'l-Mansûriyye 81
Küçük Kaynarca 140
Kummî 69
Kur'an İslamcılığı 35
Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri 163
Kur'an Mesajı 38
Kur'an Yolu 67, 166
Kureyş 13
Kürsî 23
Kurtubî 91
Kuşeyrî 71, 90
Kyoto 194

L
lahn 16
Letâifu'l-işârât 90
levhalar 104
Levh-i Mahfuz 119
Lev Nikolayevich Tolstoy 205
Lîân 17
logos 113
Lokman 17, 192
Lord Cromer 208
Lord Herington 208
Lübâbü't-te'vîl 75
Luka 112
el-Lüma 71
Lütfî es-Seyyid 201
Lütfullah Erzurumî 88

M
Ma'âlimü't-tenzîl 72, 84
Mahmut Toptaş 36
Malaki 117
Markos 112
Marksist 216
Marx 170
materyalist 211
Matta 112
Maurice Bucaille 160
Mazdek 211
Mealcilik 186
Medârikü't-tenzîl 75
Medine 15, 41
Mefâtîhu'l-ğayb 75
Mehmed Vehbi Efendi 163
Mehmet Akif Ersoy 201, 214
Mehmet Emin Yurdakul 201
Mehmet S. Aydın 160
Mekke 13
Mekke halkı 14
Mekkeliler 13
el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun 81
el-Menâr 203; ekolü 152
Mevdûdî 135, 154
Mevlana Muhammed Ali 161
Mezmurlar 109
Mezopotamya 23
M. Hüseyin ez-Zehebî 159
Mirza Abdulgaffar İsfehânî 205
Mirzâ Ebu'l-Hasal Cilve 205
Mirzâ Gulam Ahmed 161
Mirza Muhammed Ali Kâdî 205
Mirza Mülküm Han 205
Mişna 107
M. İzzet Derveze 153
Mısır 23, 201
Molla Fenârî 76
Molla Gürânî 76
Mücâhid 13, 122, 175
el-Müfredât 120
Muhammed Abduh 113, 150, 201
Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî 158
Muhammed b. Ali eş-Şevkânî 71
Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî 80
Muhammed el-Bâkır 94
Muhammed Esed 19, 38, 144
Muhammed Hâdî Ma'rife 69
Muhammed Hamidullah 218
Muhammed Hasan Han İ'timadu's-Saltana 205
Muhammed Hüseyin ez-Zehebî 66
Hz. Muhammed 23
Muhammed İkbal 144
el-Muharrerü'l-veciz 72

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî 70
Muhyiddîn Mehmed Saruhânî 88
Muhyiddîn Şeyhzâde 87
Mukâtil b. Süleyman 173
Münşî 88
Musa 17
Hz. Musa 101
Mushaf 119
Muslihuddîn İbn Temcîd 87
Müslim 109
Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Müslimîn) 154
Mustafa Uzun 162
müstağrib 197
müsteşrik 196
Mutezile 23
Muvaffakuddîn el-Kevâşî 75

N
Namık Kemal 161, 217
Napolyon Bonaparte 140
en-Nâsih ve'l-mensûh 95
Nasr b. Âsım el-Leysî 93
natüralist 211
Nazizm 197
Nehhâs 127
Nesâî 109
Nesefî 75
Nevf el-Bikâlî 116
Nikki Ragozin Keddie 219
Nimetullah Nahcuvânî 76
Niyazi Berkes 213
Nizâmiye Medresesi 76
Noeldeke 89
en-Nüket ve'l-'uyûn 75
nûr-ı muhammedî 70

O-Ö
Oksidentalizm 193, 194, 195, 199
On Emir 103
ontoloji 199
oportünizm 217
Ortodoks Kilisesi 206
Oryantalizm 195, 199
Osmanlılar 83
Ömer b. Abdilâzîz 94
Hz. Ömer 19, 86, 174
Ömer Nasuhi Bilmen 79, 163
Ömer Rıza Doğrul 144

P
Pakistan 146
Panislamizm 201, 214
Panislavizm 194
Pantetauch 103
Pavlusçu 113
Pierre Lermite 140
popüler söylem 16
pozitivist 216
Protestan 216

R
Rabbi Akiba 120
Rabça 16
Râğıb el-İsfahânî 37, 120
Rebî b. Enes 122
recm 124
reform 197
Renan Müdafanamesi 217
Rene Descartes 138
Reşat Halife 160
Reşid Rıza 101, 150, 201, 203
er-Risâle 71
Roger Garaudy 33, 148
rönesans 197
Roş-Ha-Şana 124
Rousseau 220
Rudi Paret 42
Rûhu'l-ma'ânî 75
Rummânî 80

S-Ş
Sa'd b. Ebî Vakkâs 19
sahabe 13
es-*Sahîh* 93
Şah Veliyyullah ed-Dihlevî 141
Sâibe 20
Said Nursî 159, 201
Sebeiyye 89
seci 16
Sehl b. Abdillah et-Tüsterî 70
Selef 204
Selefî-Hanbelî 154
Şemsettin Günaltay 201
Senegalliler 197
Serendib 218
Serrâc 71
Seyyid Ahmed Han 141
Seyyid Bey 201

Seyyid Emir Ali 144
Seyyid Kutub 135
Seyyid Muhammed Muhît-i Tabatabâî 205
Sîbeveyhi 73
Sicilya Sarayı 197
Sina Dağı 107
Sipahi Ayaklanması 140
es-Sirâcü'l-münîr 75
es-Sîretü'n-nebeviyye 114
Sir Sidney Cockerell 205
Stalinci komünizm 194
Sûddî 13, 122, 175
Sûfiyye 89
suhuf 104
Sûlemî 70
Süleyman Ateş 14, 160
Sultan Abdülmecid 81
Sultan Mahmud 81
Süryanca 111
Suyûtî 60, 72
Şa'bî 86, 174
eş-Şafiî 73
Şihâbuddîn el-Âlûsî 81
Şihabuddîn el-Hafacî 82
Şihâbuddîn es-Sivâsî 76
Şîî 104

T
et-Ta'arruf 70
Taberî 22, 37, 42
tabiîn 13
Tâceddîn es-Sübkî 91
Taliban 194
Talmud 107
Tantavî Cevherî 158
tarihselci 16
tarihsellik 16
tarih-üstücü 16
tatvîl 16
Tefsîru ğarîbi'l-kur'ân 93
Tefsîru'l-celâleyn 75
et-Tefsîru'l-hadîs 153
Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm 72
Teftazânî 87
et-Telhîs fî tefsîri'l-kur'âni'l-kerîm 75
teşbih-tecsim (antropomorfizm) 23
et-Teshil li 'ulûmi't-tenzîl 78
Te'vîlâtü'l-kur'ân (Te'vîlâtü ehli's-sünne) 76
Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs 68
Te'vîlü müşkili'l-kur'ân 68
Tevrat 99
Tirmizî 95
Tonkani 218
Torah 103, 107
Türkönе 219
Tûsterî 70

U-Ü
Urâbî Paşa 201
el-Urvetü'l-Vüskâ 202, 218
ümmü'l-kurâ 13

V
Vehb b. Münebbih 103
Vehhâbîlik 154, 203
Vesîle 20
Viyana Konsili 199
Voltaire 220

W
Wilfrid Scawen Blunt 205

Y
Yahudiler 13
Yahyâ b. Ya'mer 93
Yaşar Nuri Öztürk 36
Yasin Aktay 196
Yuhanna 112
Yûnus b. Habîb 93

Z
Zâdü'l-mesîr 78
Zebur 104
Zeccâc 58
Zehebî 91
Zemahşerî 22, 37, 59, 80, 91
Zeyd 175
Zeyd b. Ali 94, 172
Zeydiyye 71
Zeyneb 175, 191
zıhar 17
Zülkarneyn 110

Mustafa ÖZTÜRK

Kur'an ve Tefsir Kültürümüz

Klasik tefsirlerin Kur'an mesajını daha anlaşılır kılmak ve böylece ilâhî kelâmı avam-ı nâsın daha iyi anlamasına katkıda bulunmak gibi bir amaçla yazıldığını söylemek zordur. Gerçi böyle bir maksat üzerine yazılmış tefsirler de mevcuttur; ancak ortaya çıkan ürünlerden hareketle maksadın hâsıl olduğunu söylemek çok kolay değildir. Bunun temel sebeplerinden biri, Orta Çağ İslâm dünyasında tefsirin, bilgi ve entelektüel donanım itibarıyla elit zümrelere has bir meşguliyet alanı olmasıdır. Bu yüzden, klasik tefsirlerin hemen hepsinde -tabiri caizse- akademik bir dil kullanılmıştır. Böyle bir dil tefsirde ihtisas sahibi olmayan insanların Kur'an'la doğrudan ilişki kurmalarına müsaade etmediği için, avam-ı nâsın Kur'an mesajına muttali olması genellikle sûfiler, vaizler ve kıssacılar tarafından kullanılan popüler dinî edebiyat vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Esasen bugün de durum çok farklı değildir. Zira günümüzde halkın çok büyük bir kesimi akademik çevrelerdeki tefsir çalışmalarından bihaber olmasına karşın popüler dinî yayınlara epeyce ilgi göstermektedir.

ANKARA OKULU YAYINLARI